BIBLIOTECA DE AUTORES CLÁSICOS

David Hume

Tratado de la naturaleza humana



www.dipualba.es/publicaciones

David Hume

Tratado de la naturaleza humana



www.dipualba.es/publicaciones

Tratado de la naturaleza humana

Ensayo para introducir el método del razonamiento
experimental en los asuntos morales.

David Hume

La traducción del inglés ha sido hecha por Vicente Viqueira

Tratado sobre la naturaleza humana

David Hume

LIBROS EN LA RED
Edición Electrónica:
Diputación de Albacete - Servicio de Publicaciones - Gabinete Técnico
www.dipualba.es/publicaciones
2001

Indice general

Rara temporum felicitas, ubi sentire
quae relis et quae sentias dicere licet.
TÁCITO.

David Hume nació en Edimburgo el 20 de abril de 1711 y descendía de una distinguida familia escocesa. Estudió en la Universidad de su ciudad natal. Con el fin de curarse de una melancolía, resultado del agotamiento producido por un excesivo trabajo mental, intentó hacerse comerciante, lo que le proporcionaría una vida de cambio y movimiento; sin embargo, muy pronto le desagradó esta profesión y marchó en busca de salud a Francia, donde, ya restablecido y retirado en el campo, escribió el TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA (el tomo I y II, publicados en 1739, el tomo III en 1740). De esta obra de juventud esperaba Hume un gran éxito; sin embargo, fue acogida por el público con absoluta indiferencia. Publicó en seguida, tratando de lograr una forma más popular de exposición, los Ensayos morales y políticos (tomo I, 1741-1742; tomo II, 1742), que lograron gran aceptación no sólo en Inglaterra, sino también en Francia. Intentó entonces refundir su TRATADO para hacerlo más accesible; la primera parte del TRATADO dio así lugar a la Investigación acerca del espíritu humano (1748). Ya no se hallaba Hume en Inglaterra cuando salió a luz este libro; como secretario de Embajada se dirigía a Viena y Turín. El viaje que para llegar a estos puntos hizo, atravesando Holanda y Alemania, nos lo ha dejado descrito en interesantes cartas. Regresó a Inglaterra en el mismo año (1748). La tercera parte del TRATADO fue ahora refundida con el título Investigación acerca de los principios de la moral (1751). Se publicaron después sucesivamente y con la fecha que se indica: Discursos políticos (1752); Historia de Inglaterra (1754-1762), escrita con ocasión de ser por algún tiempo bibliotecario de la Facultad de Derecho de la Universidad de Edimburgo, lo que le proporcionó medios para ello; Cuatro disertaciones (Historia natural de la Religión y los tres tratados insignificantes: Las Pasiones, La tragedia, El criterio del gusto) (1757). Los Diálogos sobre la religión natural, escritos en su período de actividad filosófica, fueron

publicados, por disposición testamentaria, después de su muerte, por temer Hume la hostilidad que contra él despertarían (1779).

Finalizado el período de su vida que hemos indicado (hasta el 1763), Hume había terminado su labor filosófica e histórica para no emprenderla de nuevo. Pasó algunos años al servicio del Estado (1763-68). Fue entonces secretario de Embajada en París, donde la alta sociedad y los filósofos le recibieron triunfalmente, como uno de los más altos representantes del iluminismo (el movimiento de libertad espiritual que culmina en el siglo XVIII). Hume nos ha dejado en sus cartas la expresión de su admiración Por Francia. De esta época data su amistad con Rousseau, a quien admiraba y a quien después, acogedor, llevó a Escocia; más tarde rompió con él lamentablemente por su incomprensión de la ruina patológica mental del gran ginebrino. Los últimos años de su vida, en el auge de su celebridad, los pasó este escocés de corazón en Edimburgo. Allí le llegaron las noticias de la sublevación de Norte América; con un generoso espíritu simpatizó idealmente con los insurrectos: Inglaterra debía permitirles gobernarse como quisiesen. Poco antes de morir escribió una breve y atractiva autobiografía (Mi propia vida, publicada en 1777). Después de haber sufrido con ánimo tranquilo una larga enfermedad, jovial y sereno, con el «brillo solar de las almas» del que había hablado, dejó esta vida el 25 de agosto de 1776. Todo para él no fueron satisfacciones; dos veces intentó ser profesor, la primera, en Edimburgo; la segunda, en Glasgow, y ambas veces la oposición de los espíritus reaccionarios y obscuros le negaron la entrada en la Universidad y que tanto codiciaba. Hay que tener en cuenta que Hume, externamente, jamás rompió con su iglesia.

El TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA, que ahora se presenta por primera vez vertido al castellano, es la expresión más total y decidida de su filosofía y puede considerarse, por lo tanto, como su obra capital. Comprende la teoría del conocimiento, la psicología de los sentimientos y la moral y está lleno de alusiones a los otros dominios. Hume se halla en la culminación de la serie de los empiristas ingleses: Bacon, Locke, Berkeley. Filósofo del iluminismo, se sitúa frente a toda metafísica, que no es más que un cúmulo de fantasías y sutilidades, y frente a las religiones, que son en su totalidad formas históricas de supersticiones, restos de un obscuro pasado. Su filosofía quiere buscar una base sólida y se dirige a la experiencia, que no puede ser más que la experiencia psicológica. En su decidido análisis de la vida mental que se mueve siempre en una actitud de crítica de las ideas tradicionales, llegó a lo que, enfocando esta experiencia como él la enfocaba, debía llegar: a un escepticismo moderado (Positivismo crítico según Riehl), del que él mismo se decía partidario. Es cierto que su consideración del espíritu se halla falseada por preocupaciones provenientes de falsas analogías con la ciencia de la naturaleza y que reposa en un esquemático sistema de asociaciones; su mérito, aparte de haber ensayado una solución fundamental de los problemas filosóficos de un modo clási-

co, está en haber afrontado el problema y haber fecundado así toda la filosofía posterior. Añádase a esto que, para Thompsen, Hume ha sido el creador de la moderna ciencia de las religiones. Él ha sido el primero que explicó, mediante la psicología, la esencia, origen y evolución de las creencias religiosas, partiendo de las más inferiores hasta llegar a las superiores. A pesar de su fingida ortodoxia, era en el fondo hostil a las concepciones cristianas; rechazó los milagros como contrarios a las leyes naturales, y ante la inmortalidad del alma se situó escépticamente. La religión fue vista por Hume desde fuera; no pertenecía, como en Rousseau, a lo más íntimo de su vida, y por esto la convirtió en objeto de ciencia. De todo punto coincidía con los círculos iluministas que había frecuentado en París: era inútil instruir a las masas en cuestiones de que no entendían, y más valía guardar las formas para conservar la libertad.

Hume ha influido en el empirismo posterior y hasta en corrientes ajenas a él. Despertó a Kant de su «sueño dogmático» (como este último mismo dice) y le llevó indirectamente, pues, a su filosofía crítica. Es interesante que Tomás Reid, el filósofo escocés del sentido común, que, como es sabido, representa una reacción total contra el espíritu de Hume en filosofía y que se sitúa en contra del excesivo análisis en favor del buen sentir de los hombres, del «sentido común», que sólo hay que legitimar de un modo filosófico, envió a aquél su obra capital Investigación del espíritu humano, rogándole que le expusiese su opinión acerca de ella. La carta que sobre este asunto escribió Hume no se refiere más que a detalles externos; no así la respuesta de Reid, llena de respetuosa admiración.

VICENTE VIQUEIRA.

Advertencia

El designio que me guía en la presente obra se explica de un modo suficiente en la Introducción. El lector debe solamente observar que los problemas que me he propuesto no se hallan tratados en estos volúmenes. Los problemas del entendimiento y las pasiones constituyen por sí mismos una cadena completa de razonamientos y he aprovechado gustoso la ventaja de esta división natural para ensayar el gusto del público. Si tengo la buena suerte de encontrar éxito pasaré a examinar la moral, la política y la estética, lo que completará este TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA. Considero la aprobación del público como la mayor recompensa para mis trabajos, pero me hallo decidido a considerar su juicio, sea el que sea, como la mejor lección que pueda recibir.

Introducción

Nada es tan frecuente ni tan natural en los que pretenden revelar al mundo una novedad cualquiera en la filosofía y las ciencias que insinuar las alabanzas de su propio sistema censurando todos aquellos que han sido producidos antes. En verdad, si se contentasen con deplorar la ignorancia en la que aún estamos hundidos, en lo que se refiere a las cuestiones más importantes que pueden presentarse ante el tribunal de la razón humana, pocos de los que están familiarizados con las ciencias no serían gustosos del mismo parecer. Es fácil a un hombre dotado de juicio conocer y ver el superficial fundamento de aquéllos aun entre los sistemas que han obtenido el mayor crédito y llevado más alto las pretensiones o razonamientos precisos y profundos. Principios admitidos a la ligera, consecuencias mal deducidas de estos principios, falta de coherencia en las partes y evidencia en el todo; he aquí lo que se encuentra por todas partes en los sistemas de los más eminentes filósofos y lo que parece haber sido causa de disfavor hacia la misma filosofía.

No son precisos conocimientos profundos para descubrir la condición imperfecta en que están hoy las ciencias: hasta la muchedumbre, desde fuera, puede juzgar, por el ruido y clamor que oye, que no todo va bien dentro. No hay nada que no esté sujeto a discusión ni sobre lo que las gentes instruidas no sean de opiniones contrarias. La más insignificante cuestión no se escapa a nuestra controversia, y, con respecto a las más importantes, no somos capaces de dar ninguna solución cierta. Las discusiones se multiplican como si todo fuera dudoso, y estas discusiones son llevadas con el mayor calor, como si todo fuera cierto. En medio de toda esta confusión, no es la razón la que se lleva el premio, sino la elocuencia, y nadie debe desesperar jamás de ganar prosélitos para la más extravagante hipótesis si posee bastante arte para presentarla con colores favorables. La victoria no ha sido obtenida por las gentes de armas que manejan la pica y la espada, sino por las trompetas, los tambores y los músicos del regimiento.

De ahí proviene, creo yo, ese prejuicio común contra los razonamientos metafísicos de todas clases, prejuicios que se encuentran aun en aquellos que hacen profe-

sión de estudiosos y que estiman en su justo valor todo otro asunto de la literatura. Por razonamiento metafísico no entienden aquello que lleva a una rama particular de la ciencia, sino toda suerte de argumentos que ofrecen, con cualquier título, un carácter abstruso y que necesita alguna atención para ser comprendido. Con frecuencia hemos perdido tanto el tiempo en tales descubrimientos, que de ordinario los abandonamos sin vacilación y decidimos, si hemos de estar siempre en guardia contra los errores y las ilusiones, que éstas sean, por lo menos, naturales y divertidas. Y en verdad, de más que el más decidido escepticismo, juntamente con un alto grado de indolencia, puede justificar esta aversión a la metafísica; porque por poco que la verdad está al alcance de la capacidad humana, es cierto que ella debe estar muy profunda y muy secretamente oculta y esperar conseguirlo sin gran trabajo, después que los más grandes genios han fracasado; a pesar de los más extremos trabajos, debe tenerse ciertamente por muy vano y presuntuoso. No pretendo una ventaja tal en la filosofía que voy a desarrollar, y tendría por una gran presunción, con respecto a ella, que fuese demasiado fácil y rápida de entender.

Es evidente que todas las ciencias mantienen una relación más o menos estrecha con la naturaleza humana y que, por muy lejos que algunas de ellas parezcan separarse, vuelven siempre a ella por uno u otro camino.

Hasta las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen en parte de la ciencia del hombre, pues se hallan bajo el conocimiento de los hombres y son juzgadas por sus poderes y facultades. Es imposible decir qué cambios y progresos podríamos hacer en estas ciencias si conociéramos totalmente la extensión y la fuerza del entendimiento humano y si pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos y de las operaciones que realizamos al razonar. Estos progresos son de esperar, especialmente en la religión natural, ya que no se contenta con instruirnos acerca de la naturaleza de las fuerzas superiores, sino que lleva su examen más lejos, a su disposición con respecto a nosotros y a nuestros deberes con respecto a ellas; en consecuencia, no somos sólo los seres que razonamos, sino también uno de los objetos acerca de los que razonamos.

Así, pues, si las ciencias matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen de tal modo del conocimiento del hombre, ¿qué no puede esperarse en otras ciencias cuya conexión con la naturaleza humana es más estrecha e íntima? El único fin de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento, y la naturaleza de nuestras ideas. La moral y la estética consideran nuestros gustos y sentimientos, y la política estudia a los hombres unidos en sociedad y dependientes los unos de los otros. En estas cuatro ciencias de la lógica, moral, estética y política se comprende casi todo lo que nos puede importar de algún modo conocer o que puede tender al progreso o adorno del espíritu humano.

Aquí, pues, el único expediente en cuyo éxito podemos confiar en nuestras investigaciones filosóficas es abandonar el aburrido y lánguido método que hemos

seguido hasta ahora, y en lugar de tomar de vez en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchar directamente hacia la capital o centro de estas ciencias, hacia la naturaleza humana misma; una vez dueños de ella, podemos esperar en todas partes una fácil victoria. Desde esta base podemos extender nuestras conquistas sobre todas las ciencias que se refieren más íntimamente a la vida humana y podemos después proceder con más tiempo a descubrir más plenamente las que son objeto de la pura curiosidad. No hay cuestión de importancia cuya decisión no se halle comprendida en la ciencia del hombre y no hay ninguna que pueda ser decidida con alguna certidumbre antes de que hayamos llegado a conocer esta ciencia. Por consiguiente, al pretender explicar los principios de la naturaleza humana, proponemos en efecto, un sistema completo de las ciencias construido sobre un fundamento casi enteramente nuevo y el único sobre el que éstas pueden descansar con alguna seguridad.

Del mismo modo que la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para la fundamentación de las otras ciencias, la única fundamentación sólida que podemos dar a esta ciencia misma debe basarse en la experiencia y en la observación. No es una reflexión asombrosa el considerar que la aplicación de la filosofía experimental a las cuestiones de moral vendrá después de su aplicación a las de la naturaleza y a la distancia de una centuria entera, ya que hallamos de hecho que existió casi el mismo intervalo entre los orígenes de estas ciencias, y que, contando de Tales a Sócrates, el período de tiempo es próximamente igual al que existe entre lord Bacon y algunos filósofos(1) recientes de Inglaterra, que han comenzado a llevar la ciencia del hombre por un nuevo camino y han interesado la atención y excitado la curiosidad del público. Tan verdad es esto, que, aunque otras naciones puedan rivalizar con nosotros en poesía y aun superarnos en algunas otras artes bellas, los progresos en la razón y la filosofía pueden ser solamente debidos a la tierra de la tolerancia y libertad.

No hemos de pensar que este último progreso en la ciencia del hombre hará menos honor a nuestra comarca natal que el anterior de filosofía natural, sino que debemos más bien estimarlo como una gloria mayor, por razón de la más grande importancia de esta ciencia del mismo modo que por la necesidad que tiene de una reforma tal; pues me parece evidente que la esencia del espíritu, siendo tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, debe ser igualmente imposible formarnos una noción de sus fuerzas y cualidades, más que por experimentos cuidadosos y exactos y por la observación de los efectos particulares que resultan de sus diferentes circunstancias y situaciones. Y aunque debemos intentar hacer nuestros principios tan universales como sea posible, llevando nuestros experimentos lo más lejos posible y explicando todos los efectos por las causas más reducidas y simples, es aún cierto que no podemos ir más allá de la experiencia, y toda hipótesis que pretenda descubrir el origen y cualidades últimas de la naturaleza humana debe desde el primer momento ser rechazada como presuntuosa y quimérica.

No creo que un filósofo que se aplicase tan seriamente a la explicación de los últimos principios del alma se mostraría un gran maestro en esta ciencia de la naturaleza humana, que él pretende explicar, o muy instruido en lo que es naturalmente satisfactorio para el espíritu del hombre. Pues nada es más cierto que la desesperación produce casi el mismo efecto sobre nosotros que la alegría, y que tan pronto como conocemos la imposibilidad de conocer un deseo, éste se desvanece. Cuando vemos que hemos llegado a la extrema extensión de la razón humana nos detenemos contentos, aunque nos hallemos convencidos en lo capital de nuestra ignorancia y percibamos que no podemos dar una razón para nuestros principios más generales y refinados fuera de nuestra experiencia de su realidad, que es la razón del mero vulgo y que no se requiere estudio para descubrir los fenómenos más extraordinarios y particulares. Y como esta imposibilidad de hacer un progreso ulterior es suficiente para convencer al lector, el escritor puede obtener un convencimiento más delicado con su libre confesión de su ignorancia y de su prudencia, evitando el error en que tantos han caído, imponiendo sus conjeturas e hipótesis a todo el mundo como los principios más ciertos. Cuando este contentamiento y convicción mutuos puedan ser obtenidos entre el maestro y el discípulo, no sé qué más pedir a nuestra filosofía.

Mas si esta imposibilidad de explicar los últimos principios debe ser estimada como un defecto de la ciencia del hombre, me atreveré a afirmar que es un defecto común a todas las ciencias y a todas las artes a las que podamos dedicamos, ya sean las cultivadas en las escuelas de los filósofos, ya las que se practican en las oficinas de los más humildes artesanos. Ninguno de ellos puede ir más allá de la experiencia o establecer principios que no se basen sobre esta autoridad. La filosofía moral tiene de hecho esta desventaja particular que no se halla en la natural, a saber: que reuniendo sus experimentos no puede hacerlos con un propósito, una premeditación y según un método que satisfagan en lo concerniente a toda dificultad particular que pueda surgir. Cuando yo no sé cómo conocer los efectos de un cuerpo sobre otro en alguna situación, necesito tan sólo colocarlos en esta situación y observar qué resulta de ellos; pero si intentase de la misma manera aclarar alguna duda en filosofía moral, colocándome en el mismo caso que yo considero, es evidente que esta reflexión y premeditación perturbaría tanto la actuación de los principios naturales que haría imposible sacar una conclusión exacta de este fenómeno; por consiguiente, debemos recoger nuestros experimentos en esta ciencia de una cuidadosa observación de la vida humana y tomarlos tal como se presentan en el curso corriente de la vida por la conducta de los hombres en la sociedad, en los asuntos y en sus placeres. Cuando se reúnan y comparen juiciosamente experimentos de este género podemos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no sea inferior en certidumbre y que sea muy superior en utilidad a toda otra que se base en la comprensión humana.

Libro Primero

Del entendimiento

Parte Primera

De las ideas: su origen, composición y abstracción

Sección Primera

Del origen de nuestras ideas.

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamo impresiones e ideas. La diferencia entre ellos consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestro espíritu y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia. A las percepciones que penetran con más fuerza y violencia llamamos impresiones, y comprendemos bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de éstas en el pensamiento y razonamiento, como, por ejemplo, lo son todas las percepciones despertadas por el presente discurso, exceptuando solamente las que surgen de la vista y tacto y exceptuando el placer o dolor inmediato que pueden ocasionar. Creo que no será preciso emplear muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno por sí mismo podrá percibir fácilmente la diferencia entre sentir y pensar. Los grados comunes de éstos son fácilmente distinguidos, aunque no es imposible en casos particulares que puedan aproximarse el uno al otro. Así, en el sueño, en una fiebre, la locura o en algunas emociones violentas del alma nuestras ideas pueden aproximarse a nuestras impresiones del mismo modo que, por otra parte, sucede a veces que nuestras impresiones son tan débiles y tan ligeras que no podemos distinguirlas de nuestras ideas. Pero a pesar de esta próxima semejanza en pocos casos, son en general tan diferentes que nadie puede sentir escrúpulo alguno al disponerlas en dos grupos distintos y asignar a cada uno un nombre peculiar para marcar esta diferencia(2).

Existe otra división de nuestras percepciones que será conveniente observar y que se extiende a la vez sobre impresiones e ideas. Esta división es en simples y complejas. Percepciones o impresiones e ideas simples son las que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas y pueden ser dividi-

das en partes. Aunque un color, sabor y olor particular son cualidades unidas todas en una manzana, es fácil percibir que no son lo mismo, sino que son al menos distinguibles las unas de las otras.

Habiendo dado por estas divisiones orden y buena disposición a nuestros objetos, podemos aplicamos a considerar ahora con más precisión sus cualidades y relaciones. La primera circunstancia que atrae mi atención es la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo otro respecto que no sea su grado de fuerza y vivacidad. Las unas parecen ser en cierto modo el reflejo de las otras, así que todas las percepciones del espíritu humano son dobles y aparecen a la vez como impresiones e ideas. Cuando cierro mis ojos y pienso en mi cuarto las ideas que yo formo son representaciones exactas de impresiones que yo he sentido, y no existe ninguna circunstancia en las unas que no se halle en las otras. Recorriendo mis otras percepciones hallo aún la misma semejanza y representación. Las ideas y las impresiones parecen siempre corresponderse las unas a las otras. Esta circunstancia me parece notable y atrae mi atención por un momento.

Después de una consideración más exacta hallo que he sido llevado demasiado lejos por la primera apariencia y que debo hacer uso de la distinción de percepciones en simples y complejas para limitar la decisión general de que todas nuestras ideas o impresiones son semejantes. Observo que muchas de nuestras ideas complejas no tienen nunca impresiones que les correspondan y que muchas de nuestras impresiones complejas no son exactamente copiadas por ideas. Puedo imaginarme una ciudad como la nueva Jerusalén, cuyo pavimento sea de oro y sus muros de rubíes, aunque jamás he visto una ciudad semejante. Yo he visto París, pero ¿afirmaré que puedo formarme una idea tal de esta ciudad que reproduzca perfectamente todas sus calles y casas en sus proporciones justas y reales?

Por consiguiente, veo que, aunque existe en general una gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas complejas, no es universalmente cierta la regla de que son copias exactas las unas de las otras. Debemos considerar ahora qué sucede con nuestras percepciones simples. Después del examen más exacto de que soy capaz me aventuro a afirmar que la regla es válida aquí sin excepción alguna y que toda idea simple posee una impresión simple que se le asemeja, y toda impresión simple, una idea correspondiente. La idea de rojo que formamos en la obscuridad y la impresión de éste que hiere nuestros ojos a la luz del Sol difieren tan sólo en grado, no en naturaleza. Es imposible probar por una enumeración particular que sucede lo mismo con todas nuestras impresiones simples e ideas. Cada uno puede convencerse, con respecto a este punto, recorriendo tantas como le plazca; pero si alguno negase esta semejanza universal, no veo otro modo de convencerle más que pidiéndole que muestre una simple impresión que no tenga una idea correspondiente, o una idea simple que no tenga una impresión correspondiente. Si no respondiese a este desafío, como ciertamente no lo hará, podremos, dado su silencio y nuestra propia observación, establecer nuestra conclusión.

Así, hallamos que todas las ideas o impresiones simples se asemejan las unas a las otras, y como las complejas se forman de ellas, podemos afirmar en general que estas dos especies de percepciones son exactamente correspondientes. Habiendo descubierto esta relación, que no requiere un examen ulterior, siento curiosidad por encontrar algunas otras de sus cualidades. Consideremos qué sucede con respecto de su existencia, y con respecto a estas impresiones e ideas también cuáles de ellas son causas y cuáles efectos.

La detallada indagación de esta cuestión es el asunto del presente TRATADO, y, por consiguiente, nos contentaremos aquí con establecer la proposición general de que todas nuestras ideas simples en su primera apariencia se derivan de impresiones simples que son correspondientes a ellas y que ellas representan exactamente. Al buscar fenómenos que prueben esta proposición los hallo solamente de dos géneros, pero en cada género los fenómenos son patentes, numerosos y concluyentes. Primeramente me aseguro por una nueva revisión de lo que ya he afirmado, a saber: que toda impresión simple va acompañada de una idea correspondiente, y toda idea simple, de una impresión correspondiente. De esta unión constante de percepciones semejantes concluyo inmediatamente que existe una gran conexión entre nuestras impresiones e ideas correspondientes y que la existencia de las unas tiene una considerable influencia sobre la de las otras. Una unión constante tal en un tal número infinito de casos no puede jamás surgir del azar, sino que prueba claramente la dependencia por parte de las impresiones de las ideas o de las ideas de las impresiones. Para que yo pueda saber de qué lado esta dependencia se halla considero el orden de la primera aparición y hallo, por la experiencia constante, que las impresiones simples preceden siempre a sus ideas correspondientes y que jamás aparecen en un orden contrario. Para dar a un niño la idea de escarlata o naranja o de dulce o amargo, presento los objetos, o, en otras palabras, le produzco estas impresiones, pero no procedo tan absurdamente que intente producir las impresiones despertando las ideas. Nuestras ideas, en su aparición, no producen sus impresiones correspondientes y no podemos percibir un color o sentir una sensación tan sólo por pensar en ella. Por otra parte, hallamos que una impresión, ya del alma, ya del cuerpo, va seguida constantemente de una idea que se le asemeja y es solamente diferente en los grados de fuerza y vivacidad. La unión constante de nuestras percepciones semejantes es una prueba convincente de que las unas son causas de las otras, y la prioridad de las impresiones es una prueba igual de que nuestras impresiones son las causas de nuestras ideas y no nuestras ideas de nuestras impresiones.

Para confirmar esto consideraré otro fenómeno manifiesto y convincente, que consiste en que siempre que por un accidente las facultades que producen algunas impresiones se hallan fuera de función, como cuando una persona es ciega o sorda de nacimiento, no sólo se pierden las impresiones, sino también las ideas correspondientes, de modo que no aparece jamás en la mente el más pequeño rastro de unas y

otras. No sólo esto es cierto cuando los órganos de la sensación se hallan totalmente destruidos, sino también cuando no han sido jamás puestos en acción para producir una impresión particular. No podemos formarnos una idea precisa del sabor de un plátano sin haberlo probado realmente.

Sin embargo, existe un fenómeno contradictorio que puede probar que no es absolutamente imposible para las ideas preceder a las impresiones correspondientes. Creo que se concederá fácilmente que las varias ideas distintas de colores que percibimos con los ojos o de los sonidos que nos proporciona el oído son realmente diferentes las unas de las otras, aunque al mismo tiempo semejantes. Ahora bien; si esto es verdad de los diferentes colores, debe no ser menos cierto que los diferentes matices del mismo color producen cada uno una idea distinta independiente de las demás; pues si esto se niega, es posible, por la graduación continua de los matices, pasar de un color insensiblemente al que le es más remoto, y si no se concede que todos los términos medios son diferentes, no se puede, sin cometer un absurdo, negar que los extremos sean los mismos. Supongamos, por consiguiente, que una persona haya gozado de la vista durante treinta años y haya llegado a conocer los colores de todas clases, excepto un matiz de azul particular, por ejemplo, que no ha tenido la suerte de encontrar. Colóquense todos los diferentes matices de este color, excepto este único, ante él, descendiendo gradualmente del más obscuro al más claro; en este caso, es manifiesto que percibirá un hueco donde falta este matiz y se dará cuenta de que existe en este lugar una distancia mayor entre los colores contiguos que en algún otro. Me pregunto ahora si es posible para él suplir por su propia imaginación esta falta y producir la idea de este particular matiz, aunque no le haya sido nunca proporcionada por los sentidos. Creo que pocos no serán de la opinión de que puede, y esto podrá servir como prueba de que las ideas simples no se derivan siempre de las impresiones correspondientes, aunque el caso es tan particular y singular que apenas merece nuestra observación y que no merece que por él solo alteremos nuestras máximas generales.

Aparte de esta excepción, no estará de más notar en este caso que el principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas debe ser entendido con otra limitación, a saber: que, como nuestras ideas son imágenes de nuestras impresiones, podemos formar ideas secundarias que son imágenes de las primarias, como se ve por el razonamiento que hacemos acerca de ellas. Esto no es, propiamente hablando, tanto una excepción de la regla como una explicación de ella. Las ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas; pero como se supone que las primeras ideas se derivan de impresiones, sigue siendo cierto que todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus impresiones correspondientes.

Este es, pues, el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana y no debe despreciársele a causa de la simplicidad de su apariencia, pues es notable que la presente cuestión referente a la precedencia de nuestras impresiones e

ideas es idéntica con la que ha hecho mucho ruido en otros términos, cuando se discutía si existían ideas innatas o si todas las ideas se derivaban de la sensación y reflexión. Podemos hacer observar que, para probar que las ideas de extensión y color no son innatas, los filósofos no hacen mas que mostrar que nos son proporcionadas por los sentidos. Para probar que las ideas de pasión y deseo no son innatas observan que tenemos una experiencia precedente de estas emociones en nosotros mismos. Ahora bien; si examinamos cuidadosamente estos argumentos hallaremos que no prueban más que las ideas son precedidas de otras percepciones más vivaces de las que se derivan y que representan. Espero que esta clara posición de la cuestión acabará con todas las discusiones concernientes a ellas y hará de más uso este principio en nuestros razonamientos de lo que parecía haberlo sido hasta ahora.

Sección II

División del asunto.

Puesto que resulta que nuestras impresiones simples son anteriores a sus ideas correspondientes y que las excepciones de esto son muy raras, el método parece requerir que examinemos nuestras impresiones antes de considerar nuestras ideas. Las impresiones pueden ser divididas en dos géneros: las de la sensación y las de la reflexión. El primer género surge en el alma, originariamente por causas desconocidas. El segundo se deriva, en gran medida, de nuestras ideas y en el siguiente orden. Una impresión nos excita a través de los sentidos y nos hace percibir calor o frío, sed o hambre, placer o dolor de uno u otro género. De esta impresión existe una copia tomada por el espíritu y que permanece después que la impresión cesa, y a esto llamamos una idea. La idea de placer o perla produce, cuando vuelve a presentarse en el alma, las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor que pueden ser llamadas propiamente impresiones de reflexión porque derivan de ella. Estas son a su vez copiadas por la memoria e imaginación y se convierten en ideas que quizá a su vez dan lugar a otras impresiones e ideas; de modo que las impresiones de reflexión no son sólo antecedentes a sus ideas correspondientes sino también posteriores a las de sensación y derivadas de ella. El examen de nuestras sensaciones corresponde más a los anatónomos y filósofos de la naturaleza que a la moral y, por consiguiente, no debemos ahora entrar en él. Como las impresiones de reflexión, a saber: pasiones, deseos y emociones, que principalmente exigen nuestra atención, surgen las más veces de ideas, debemos invertir el método que a primera vista parecía más natural, y para explicar la naturaleza y principios del espíritu humano, dar una noticia particular de las ideas antes de que pasemos a las impresiones. Por esta razón prefiero comenzar con las ideas.

Sección III

De las ideas de la memoria y la imaginación.

Hallamos por experiencia que cuando una impresión ha estado una vez presente al espíritu, hace de nuevo su aparición en él como una idea, y que esto puede suceder de dos modos diferentes: cuando en su nueva aparición conserva un grado considerable de su primera vivacidad y es así algo intermedio entre una impresión y una idea y cuando pierde enteramente esta vivacidad y es una idea por completo. La facultad por la que reproducimos nuestras impresiones del primer modo es llamada memoria, y aquella que las reproduce del segundo, imaginación. Es evidente, a primera vista, que las ideas de la memoria son mucho más vivaces y consistentes que las de la imaginación y que la primera facultad nos presenta sus objetos más exactamente que lo hace la última. Cuando recordamos un suceso pasado su idea surge en el espíritu con energía, mientras que en la imaginación la percepción es débil y lánguida y no puede ser mantenida por el espíritu, sin dificultad invariable y uniforme, durante algún tiempo considerable. Existe aquí, pues, una diferencia importante entre una y otra especie de ideas; pero de esto trataremos más extensamente después.

Hay aún otra diferencia entre estos dos géneros de ideas y que no es menos evidente, a saber: que aunque ni las ideas de la memoria ni las de la imaginación, ni las ideas vivaces ni las débiles pueden hacer su aparición en el espíritu a no ser que sus impresiones correspondientes hayan tenido lugar antes para prepararles el camino, la imaginación no se halla obligada a seguir el mismo orden y forma de las impresiones originales, mientras que la memoria se halla en cierto modo limitada en este respecto y no posee el poder de variarlas.

Es evidente que la memoria conserva la forma original en la que sus objetos fueron presentados y que siempre que nos apartamos de aquélla al recordar algo procede esto de algún defecto o imperfección en dicha facultad. Un historiador puede, quizá, por la marcha más conveniente de su narración, relatar un suceso antes que otro al que fue realmente posterior; pero se da cuenta de esta alteración del orden, si es verídico, y por este medio vuelve a colocar la idea en su debida posición. Sucede lo mismo en nuestro recuerdo de lugares y personas que hemos conocido antes. La función capital de la memoria no es conservar las ideas simples, sino su orden y posición. En resumen: este principio se halla basado en un número tal de fenómenos corrientes y vulgares, que podemos economizarnos la molestia de insistir más sobre él.

Hallamos la misma evidencia en nuestro segundo principio relativo a la libertad de la imaginación para alterar el orden y transformar sus ideas. Las fábulas que encontramos en los poemas y novelas ponen esto enteramente fuera de cuestión. La naturaleza se halla totalmente alterada y no se mencionan más que caballos alados,

dragones feroces y gigantes monstruosos. No debe parecer extraña esta libertad de la fantasía si consideramos que todas nuestras ideas son copias de nuestras impresiones y que no hay dos impresiones que sean totalmente inseparables. No es preciso mencionar que es esto una consecuencia evidente de la división de las ideas en simples y complejas. Siempre que la imaginación percibe una diferencia entre ideas puede producir fácilmente una separación.

Sección IV

De la conexión o asociación de ideas.

Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y pueden ser unidas de nuevo en la forma que a ésta agrade, nada sería más inexplicable que las operaciones de esta facultad si no estuviese guiada por algunos principios universales que la hacen en alguna medida uniforme en todos los tiempos y lugares. Si las ideas existiesen enteramente desligadas e inconexas sólo el azar las uniría, y será, imposible que las mismas ideas se unan regularmente en ideas complejas (como lo hacen corrientemente) sin que exista algún lazo de unión entre ellas, alguna cualidad que las asocie y por la que naturalmente una idea despierte a la otra. Este principio de unión entre las ideas no ha de ser considerado como una conexión inseparable, pues esto ha sido ya excluido por la imaginación, y además no podemos concluir que sin ésta el espíritu pueda unir dos ideas, pues nada es más libre que dicha facultad, sino que hemos de considerarlo como una fuerza dócil que prevalece comúnmente y es la causa de por qué, entre otras cosas, los lenguajes se corresponden tan exactamente los unos a los otros; la naturaleza, en cierto modo, ha indicado a cada una de las ideas simples cuáles son más propias para ser unidas en un complejo. Las cualidades de que surge esta asociación y por las cuales de este modo es llevado el espíritu de una idea a otra son tres, a saber: semejanza, contigüidad en tiempo y espacio y causa y efecto.

Creo que no será muy necesario probar que estas cualidades producen una asociación entre ideas y que cuando aparece una idea despierta naturalmente otra. Es claro que, en el curso de nuestro pensamiento y en la constante revolución de nuestras ideas, nuestra imaginación pasa fácilmente de una idea a otra que se le asemeja y que esta cualidad por sí sola es para la fantasía un lazo suficiente de asociación. Es igualmente evidente que como los sentidos al cambiar sus objetos están obligados a cambiarlos regularmente y a tomarlos tal como se hallan contiguos unos a otros, la imaginación debe, en virtud de una larga costumbre, adquirir el mismo método de pensar y recorrer las partes del espacio y el tiempo al concebir sus objetos. En cuanto a la conexión, que está constituida por la relación de causa y efecto, tendremos ocasión más tarde de examinarla en su totalidad y, por consiguiente, no insistiré aquí sobre ella: Es suficiente observar que no hay relación que produzca una conexión

más fuerte en la fantasía y haga que una idea despierte más fácilmente a otra que la relación de causa y efecto entre sus objetos.

Para darnos cuenta de toda la extensión de estas relaciones debemos considerar que dos objetos están enlazados entre sí en la imaginación, no sólo cuando el uno es inmediatamente semejante, contiguo o causa del otro, sino también cuando se interpone entre ellos un tercer objeto que tiene con los dos alguna de estas relaciones. Esto puede ser prolongado en una gran extensión, aunque observamos al mismo tiempo que cada aumento de términos disminuye considerablemente la relación. Los primos en cuarto grado se hallan enlazados por la relación de causalidad, si se me permite usar este término, pero no tan íntimamente como los hermanos y mucho menos que los hijos y el padre. En general, podemos observar que todas las relaciones de sangre dependen de las de causa y efecto y se estiman próximas o remotas, según el número de causas intermedias interpuestas entre las personas.

De las tres relaciones arriba mencionadas, la más extensa es la de causalidad. Dos objetos pueden ser considerados como puestos en esta relación tanto cuando el uno es causa de alguna de las acciones o movimientos del otro como cuando el primero es la causa de la existencia del último, pues como la acción o movimiento no es más que el objeto mismo considerado en un cierto respecto y como el objeto continúa el mismo en todas sus diferentes situaciones, es fácil imaginar cómo esta influencia de unos objetos sobre otros puede enlazarlos en la imaginación.

Podemos llevar esto más lejos y hacer notar que no sólo dos objetos están enlazados por la relación de causa y efecto cuando el uno produce un movimiento o una acción del otro, sino también cuando tiene el poder de producirlas. Podemos observar que esto es la fuente de todas las relaciones de interés y deber por los que los hombres se influyen los unos a los otros en la sociedad y se hallan sometidos a los lazos del gobierno y la subordinación. Un señor es una persona que por su situación, que surge de la fuerza o del pacto, tiene el poder de dirigir en ciertos respectos las acciones de otra persona que llamamos criado. Un juez es un individuo que en todos los casos en litigio puede fijar por su opinión la posesión o propiedad de algo entre miembros de la sociedad. Cuando una persona posee algún poder no se requiere para ponerlo en acción más que el ejercicio de la voluntad, y esto se considera, en cada caso, como posible, y, en muchos, como probable, especialmente en el caso de la autoridad, donde la obediencia del súbdito es un placer y una ventaja para el superior.

Estos son, por consiguiente, los principios de unión o cohesión de nuestras ideas simples y ocupan en la imaginación el lugar de la conexión inseparable por las que se hallan unidas en nuestra memoria. Existe aquí un género de atracción que, como se verá, posee en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural y que se revela en formas tan numerosas como varias. Sus efectos son en todas partes notables; pero en cuanto a sus causas, son las más de las veces desconocidas y deben

reducirse a las cualidades originales de la naturaleza humana, que yo no pretendo explicar. Nada es más preciso para un legítimo filósofo que refrenar el inmoderado deseo de investigar las causas, y habiendo establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, debe contentarse con esto cuando ve que un examen ulterior le llevará a especulaciones obscuras e inciertas. En este caso, su investigación estará mucho mejor empleada examinando los efectos que indagando las causas de sus principios.

Entre los efectos de esta unión o asociación de ideas no existe ninguno tan notable como las ideas complejas, que son los objetos comunes de nuestros pensamientos y razonamientos y que surgen generalmente de algún principio de unión entre nuestras ideas simples. Estas ideas complejas pueden dividirse en relaciones, modos y substancias. Examinaremos brevemente cada una de éstas en orden y uniremos algunas consideraciones referentes a nuestras ideas generales y particulares antes que dejemos el presente asunto, que puede ser considerado como los elementos de esta filosofía.

Sección V

De las relaciones.

La palabra relación se usa en dos sentidos muy diferentes el uno del otro. Designa a veces la cualidad por la cual dos ideas se hallan enlazadas entre sí en la imaginación y por la que una de ellas despierta naturalmente la otra, según se ha explicado, y otras la circunstancia particular según la que, aun en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, consideramos apropiado compararlas. En lenguaje corriente es el primer sentido en el que usamos la palabra relación, y solamente en filosofía la ampliamos y la hacemos significar algún asunto particular de comparación, sin un principio de enlace. Así se concede por los filósofos que la distancia es una verdadera relación, porque adquirimos una idea de ella comparando objetos; pero hablando corrientemente decimos que nada puede estar más distante entre sí que tales o tales cosas y que nada puede tener menos relación, como si distancia y relación fuesen incompatibles.

Puede quizá ser estimado como una tarea infinita enumerar las cualidades que hacen que los objetos admitan una comparación y por las que se producen las ideas de la relación filosófica; pero si consideramos diligentemente esto, hallaremos que sin ninguna dificultad pueden ser comprendidas bajo siete títulos generales, que pueden ser considerados como los orígenes de toda relación filosófica:

1. La primera es la semejanza, y ésta es una relación sin la que no puede existir relación filosófica alguna, pues ningún objeto admitirá una comparación más que cuando tenga con otros algún grado de semejanza. Pero aunque la semejanza sea necesaria para toda relación filosófica, no se sigue que siempre produzca una co-

nexión o asociación de ideas. Cuando una cualidad llega a ser muy general y es común a muchos individuos no lleva al espíritu directamente a alguno de ellos, sino que, presentando a una vez un gran número de ellos, impide, por consiguiente, que la imaginación se fije en un único objeto.

2. La identidad puede ser estimada una segunda especie de relación. Esta relación la considero aquí como aplicada en su sentir estricto a los objetos constantes e inmutables, sin examinar la naturaleza y fundamentación de la identidad personal, lo que tendrá lugar más tarde. De todas estas relaciones, la más universal es la de identidad, por ser común a todo ser cuya existencia tiene alguna duración.

3. Después de la identidad, las relaciones más universales y comprensivas son las del espacio y tiempo, que son el origen de un número infinito de comparaciones, como distante, contiguo, arriba, abajo, delante, detrás, etc.

4. Todos los objetos que admiten cantidad o número pueden ser comparados en este respecto, que es otro origen muy fecundo de relaciones.

5. Cuando dos objetos cualquiera poseen la misma cualidad en común, los grados en que la poseen forman una quinta especie de relación. Así, de dos objetos que son pesados, el uno puede ser más o menos pesado que el otro. Dos colores que son del mismo género pueden ser de diferentes matices, y en este respecto admiten comparación.

6. La relación de oposición puede a primera vista ser considerada como una excepción de la regla de que ninguna relación de cualquier género puede substituir sin algún grado de semejanza. Sin embargo, consideremos que dos ideas no son nunca en sí mismas contrarias, si se exceptúa las de existencia y no existencia, y que aun éstas son claramente semejantes, por implicar ambas la idea de un objeto, aunque la última excluye el objeto de todo tiempo y lugar en el que se supone que no existe.

7. Todos los restantes objetos, como el fuego y el agua, el calor y el frío, son sólo considerados contrarios por experiencia y por la oposición de sus causas o efectos, cuya relación de causa y efecto es tanto una séptima relación filosófica como una relación natural. La semejanza implicada en esta relación se explicará más adelante.

Naturalmente, se esperaría que uniese la diferencia a las otras relaciones; pero yo considero a ésta más como una negación de relación que como algo real o positivo. La diferencia es de dos géneros, como opuesta a la identidad o a la semejanza. La primera se llama una diferencia de número; la segunda, de género.

Sección VI

De los modos y substancias.

Preguntaría gustoso a los filósofos que fundan muchos de sus razonamientos sobre la distinción de substancia y accidente e imaginan que tenemos ideas claras de

ello, si la idea de substancia se deriva de las impresiones de sensación o reflexión. Si nos es procurada por nuestros sentidos, pregunto por cuál de ellos y de qué manera. Si es percibida por la vista, debe ser un color; si por el oído, un sonido; si por el paladar, un sabor, y así sucesivamente sucederá con los otros sentidos. Creo, sin embargo, que nadie afirmará que la substancia es un color, un sonido o un sabor. La idea de substancia debe, por consecuencia, derivarse de una impresión de reflexión si realmente existe. Pero nuestras impresiones de reflexión se reducen a nuestras pasiones y emociones, ninguna de las cuales es posible que represente una substancia. No tenemos, por consiguiente, una idea de la substancia distinta de una colección de cualidades particulares, y no nos referimos a otra cosa cuando hablamos o razonamos acerca de ella.

La idea de una substancia, lo mismo que la de un modo, no es más que una colección de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas, por el que somos capaces de recordar para nosotros mismos o los otros esta colección; pero la diferencia entre estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman una substancia se refieren corrientemente a un algo desconocido, al que se supone son inherentes, o, concediendo que esta ficción no tiene lugar, se supone al menos que se hallan enlazadas estrecha e inseparablemente por las relaciones de contigüidad y causalidad. El efecto de esto es que siempre que descubrimos que una nueva cualidad simple tiene la misma conexión con las restantes, la comprendemos inmediatamente entre ellas, aunque no esté dentro de la primera concepción de substancia. Así, nuestra idea de oro puede, al principio, ser un color amarillo, peso, maleabilidad, fusibilidad; pero después de descubrir su solubilidad en el agua regia podemos unir esta cualidad a las otras y suponer que pertenece tanto a la substancia como si su idea desde un comienzo hubiera sido una parte o componente de ella. El principio de unión, siendo considerado como parte capital de la idea compleja, da entrada a cualquier cualidad que se presente después y es igualmente comprendida por él como las otras que se presentaron primeramente.

Que esto no puede tener lugar en los modos es evidente al considerar su naturaleza. Las ideas simples, de las cuales los modos están formados, o representan cualidades que no están unidas por continuidad y causalidad, sino que están dispersas en diferentes sujetos, o, si se hallan unidas, su principio de unión no se considera como el fundamento de una idea compleja. La idea de la danza es un ejemplo del primer género, de modos; la de la belleza, del segundo. La razón es clara, porque ideas complejas semejantes no pueden admitir una nueva idea sin cambiar el nombre que distingue el modo.

Sección VII

De las ideas abstractas.

Una cuestión muy importante ha sido suscitada con respecto a las ideas abstractas o generales, es decir, si son generales o particulares en la concepción que el espíritu tiene de ellas. Un gran filósofo(3) ha combatido la opinión tradicional en este particular y ha afirmado que todas las ideas generales no son más que ideas particulares unidas a un cierto término que les concede una significación más extensa y las hace despertar, en ocasiones, otras ideas individuales que son semejantes a ellas. Como yo considero éste uno de los descubrimientos más grandes y más valiosos que han sido hechos en los últimos años en la república de las letras, intentaré confirmarlo por algunos argumentos que espero lo pongan más allá de toda duda y controversia.

Es evidente que al formar las más de nuestras ideas generales, si no todas, hacemos abstracción de los grados particulares de cantidad y cualidad, y que un objeto no deja de pertenecer a una especie dada por razón de una pequeña alteración en su extensión, duración y otras propiedades. Por consiguiente, puede pensarse que existe aquí un claro dilema que decide acerca de la naturaleza de las ideas abstractas, ideas que han proporcionado tantos asuntos de especulación a los filósofos. La idea abstracta del hombre representa a los hombres de todos los tamaños y de todas las cualidades; de lo que se concluye no puede hacerlo más que o representando a la vez todos los tamaños y cualidades posibles o no representando ninguno. Ahora bien; estimándose como absurdo defender la primera posición, por implicar una capacidad infinita del espíritu, se ha decidido comúnmente en favor de la última y se ha supuesto que nuestras ideas abstractas no representan ningún grado particular de cantidad o cualidad. Sin embargo, haré ver que esta decisión es errónea, primeramente probando que es totalmente imposible concebir una cantidad o cualidad sin formarse una noción precisa de sus grados, y segundo, mostrando que, aunque la capacidad del espíritu no es infinita, podemos formarnos a la vez una noción de todos los grados posibles de cantidad y cualidad de una manera que, aunque imperfecta, puede servir al menos para todos los propósitos de la reflexión y conversación. Comenzando con la primera proposición de que el espíritu no puede formarse una noción de cantidad y cualidad sin formarse una noción precisa de los grados de cada una, la probaremos por los tres argumentos siguientes: Primeramente, hemos observado que todos los objetos diferentes son distinguibles y que todos los objetos distinguibles son separables por el pensamiento y la imaginación. Podemos añadir aquí que estas proposiciones son igualmente ciertas en su recíproca y que todos los objetos separables son, pues, distinguibles, y que todos los objetos distinguibles son, por consiguiente, diferentes. Pues ¿cómo es posible que podamos separar lo que no es distinguible o distinguir lo que no es diferente? Por consiguiente, para

saber si la abstracción implica una separación necesitamos tan sólo considerar y examinar, desde este punto de vista, si todas las circunstancias de que abstraemos en nuestras ideas generales son distinguibles y diferentes de las que retenemos como partes esenciales de las mismas. Es evidente, a primera vista, que la determinada longitud de una línea no es diferente ni distinguible de la línea misma, ni, en general, el grado preciso de una cualidad. Por consiguiente, estas ideas son tan poco susceptibles de separación como de distinción o diferencia. Se hallan, pues, unidas unas con otras en la concepción, y la idea general de una línea, a pesar de todas nuestras abstracciones y refinamientos, tiene, cuando aparece en el espíritu, un grado preciso de cantidad y cualidad, aunque se puede hacer que represente otras líneas que poseen diferentes grados de ambas.

Segundo: se confiesa que ningún objeto puede aparecer a los sentidos o, con otras palabras, que ninguna impresión puede llegar a estar presente al espíritu sin hallarse determinada en sus grados de cantidad y cualidad. La confusión en que se hallan envueltas a veces las impresiones procede tan sólo de su debilidad e instabilidad y no de alguna capacidad del espíritu para recibir una impresión que en su existencia real no posea un grado o relación determinada. Es esto una contradicción en los términos y aun implica la más crasa de las contradicciones, a saber: que es posible que la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo.

Ahora bien; puesto que todas las ideas se derivan de impresiones y no son más que copias y representaciones de ellas, todo lo que es verdadero de las unas debe reconocerse como perteneciente a las otras. Las impresiones y las ideas difieren tan sólo por su vigor y vivacidad. La conclusión precedente no se funda en un grado particular de vivacidad. No puede, pues, ser afectada por una variación en este respecto. Una idea es una impresión más débil, y como una impresión fuerte debe tener necesariamente una cualidad y cantidad determinadas, debe suceder lo mismo con su copia o representante.

Tercero: es un principio generalmente admitido en filosofía que todo en la naturaleza es individual y que es totalmente absurdo suponer un triángulo realmente existente que no posea una relación precisa de lados y ángulos. Si esto, por consiguiente, es absurdo en el hecho y la realidad, debe serlo también en la idea, pues nada de lo que podemos formarnos una idea clara y distinta es absurdo o imposible. Formarnos la idea de un objeto y formarnos una idea simplemente es la misma cosa: la referencia de la idea al objeto, siendo una denominación extraña, de la que en sí misma no tiene ni indicación ni carácter. Ahora bien; como es imposible formarnos una idea de un objeto que posee cantidad y cualidad y, sin embargo, no la posee en un grado determinado de ambas, se sigue que existe una imposibilidad igual para formarnos una idea que no se halla limitada y confinada en estos dos respectos. Las ideas abstractas son, pues, en sí mismas individuales, aunque puedan llegar a ser generales en su representación. La imagen en la mente es solamente la de un objeto

particular, aunque su aplicación, en nuestro razonamiento, sea la misma que si fuese universal.

Esta aplicación de las ideas más allá de su naturaleza procede de la reunión de todos sus grados de cantidad y cualidad de una manera imperfecta, pero que puede servir para los propósitos de la vida, lo que constituye la segunda proposición que yo me propongo explicar. Cuando hemos hallado una semejanza(4) entre varios objetos y que frecuentemente se nos presenta, aplicamos el mismo nombre a todos ellos, cualesquiera que sean las diferencias que podamos observar en los grados de su cantidad y cualidad y todas las demás diferencias que puedan aparecer entre ellos. Después que hemos adquirido un hábito de este género, la audición de este nombre despierta la idea de uno de estos objetos y hace que la imaginación lo conciba con todas sus circunstancias y proporciones determinadas. Pero como la misma palabra se supone que ha sido aplicada frecuentemente a otras representaciones particulares, que son diferentes en muchos respectos de la idea que se halla inmediatamente presente al espíritu, y no siendo la palabra capaz de despertar la idea de otras representaciones particulares, toca tan sólo al alma, si se nos permite hablar de este modo, y despierta el hábito que hemos adquirido considerándolas. No están éstas realmente de hecho presentes al espíritu, pero sí solamente en potencia; no podemos representárnoslas claramente en la imaginación, pero somos capaces de considerar fácilmente alguna de ellas cuando lo exija un designio o necesidad presente. La palabra despierta una idea individual y al mismo tiempo un cierto hábito, y este hábito produce cualquier otra idea individual que podemos tener ocasión de emplear. Sin embargo, como la producción de todas las ideas a las que el nombre puede ser aplicado es, en los más de los casos, imposible, abreviamos este trabajo por una consideración más parcial y hallamos que no surgen más que pocos inconvenientes, de esta simplificación, en nuestro razonamiento.

Una de las circunstancias más extraordinarias del presente asunto es que, después que el espíritu ha producido una idea individual sobre la que razonamos, el hábito que la acompaña y es despertado por el término general o abstracto sugiere rápidamente otra idea individual si por casualidad hacemos un razonamiento que no concuerda con aquélla. Así, si mencionáramos la palabra triángulo y formásemos la idea de un equilátero determinado para corresponder a aquélla y afirmásemos después que los tres ángulos de un triángulo son iguales entre sí, las otras ideas individuales de un escaleno y un isósceles, que hemos omitido al principio, se nos presentan inmediatamente y nos hacen percibir la falsedad de esta proposición, aunque sea verdadera con relación a la idea que hemos formado. Que la mente no sugiere siempre estas ideas cuando es preciso procede de alguna imperfección en sus facultades, y una imperfección semejante es frecuentemente el origen del falso razonamiento y sofística. Esto es, principalmente, lo que sucede con las ideas que son abstrusas y

complejas. En otras ocasiones, el hábito es más perfecto y caemos rara vez en tales errores.

Es más; el hábito es en ocasiones tan perfecto que la misma idea puede unirse a varias palabras diferentes y puede ser empleada en diferentes razonamientos sin peligro alguno de error. Así, la idea de un triángulo equilátero de una pulgada de altura puede servirnos para hablar de una figura, de una figura rectilínea, de una figura regular, de un triángulo y de un triángulo equilátero. Por consiguiente, todos estos términos van en este caso unidos con la misma idea; pero como acostumbran a ser aplicados en una mayor o menor extensión, despiertan sus hábitos, y por esto llevan al espíritu rápidamente a observar que no se ha realizado ninguna conclusión contraria a la idea que usualmente se comprende bajo ellos.

Antes de que estos hábitos hayan llegado a ser totalmente perfectos, quizá el espíritu no se contente con formarse la idea de una sola realidad individual, sino que puede recorrer varias distintas, para entender lo que quiere decir y la extensión del complejo que quiere expresar por el término general. Para que podamos determinar el sentido de la palabra figura debemos recorrer en nuestro espíritu las ideas de círculo, cuadrado, paralelogramo, triángulo de diferentes lados y proporciones, y no podemos permanecer en una imagen o idea. Como quiera que esto sea, es cierto que nos formamos la idea de realidades individuales siempre que usamos un término general, que rara vez o nunca agotamos estas realidades individuales y que las que permanecen por representar son representadas solamente por medio del hábito por el que las reproducimos cuando alguna ocasión presente las exige. Esta es, pues, la naturaleza de nuestras ideas abstractas y términos generales, y de esta manera es como explicamos la precedente paradoja de que algunas ideas son particulares en su naturaleza y generales en su representación. Una idea particular se hace general uniéndose con un término general, esto es, con un término que por una unión habitual está en relación con otras muchas ideas particulares y las reproduce en la imaginación fácilmente.

La única dificultad que queda en este asunto debe referirse al hábito que reproduce tan fácilmente toda idea particular que podamos necesitar y es despertado por una palabra o sonido con el que lo unimos frecuentemente. El modo más apropiado, según mi opinión, de dar una explicación satisfactoria de esta actividad del espíritu es producir otros casos que son análogos a ella y otros principios que facilitan su actuación. El explicar las causas últimas de nuestras acciones mentales es imposible. Es suficiente que podamos dar una explicación satisfactoria de ellas por la experiencia y analogía.

Primeramente, pues, observo que cuando mencionamos algún número grande, por ejemplo, un millar, el espíritu no tiene en general una idea suya adecuada, sino tan sólo la capacidad de producir una idea tal por la idea adecuada de las decenas, bajo las cuales el número se halla comprendido. Esta imperfección, sin embargo, de

nuestras ideas no se experimenta nunca en nuestros razonamientos, que parecen ser un caso paralelo al presente de las ideas universales.

Segundo: tenemos varios casos de hábitos que pueden ser despertados por una sola palabra, como, por ejemplo, cuando una persona que sabe de memoria un fragmento de un discurso o una serie de versos puede recordar el todo, que es incapaz de reproducir, tan sólo mediante la primera palabra o expresión con que comienza.

Tercero: creo que todo el que examine la situación de su espíritu al razonar estará de acuerdo conmigo en que no unimos ideas distintas y completas a cada término que usamos, y que cuando hablamos de gobierno, iglesia, negociación, conquista, rara vez exhibimos en nuestras mentes todas las ideas simples de las que se componen estas ideas complejas. Sin embargo, se puede observar que, a pesar de esta imperfección, podemos evitar decir absurdos acerca de estos asuntos y podemos percibir una repugnancia entre las ideas tanto como si tuviésemos una plena comprensión de ellas. Así, si en lugar de decir que en la guerra el más débil recurre siempre a las negociaciones dijésemos que recurre siempre a la conquista, el hábito que hemos adquirido de atribuir ciertas relaciones a las ideas sigue aun a las palabras y nos hace percibir inmediatamente lo absurdo de esta proposición, del mismo modo que una idea particular puede servimos para razonar con respecto a otras ideas, aunque sean éstas diferentes en varias circunstancias.

Cuarto: dado que las realidades individuales se agrupan y se colocan bajo un término general, teniendo en cuenta la semejanza que entre sí muestran, esta relación debe facilitar su entrada en la imaginación y hacer que sean sugeridas en la ocasión precisa más rápidamente. De hecho, si consideramos el progreso común del pensamiento, ya en la reflexión, ya en la conversación, hallaremos una razón poderosa para convencernos de este particular. Nada es más admirable que la presteza con que la imaginación despierta sus ideas y las presenta en el instante preciso en que son necesarias o útiles. La fantasía pasa de un extremo a otro del universo, reuniendo las ideas que pertenecen a un asunto. Podría pensarse que el mundo intelectual de las ideas se hallaba presente a nosotros y que no hacíamos más que coger las que eran más apropiadas a nuestro propósito. Sin embargo, no es preciso que esté presente ninguna, más que las ideas que se hallan reunidas por una especie de facultad mágica en el alma, que aunque sea siempre más perfecta en los grandes genios, y es propiamente lo que llamamos genio, resulta inexplicable para los más grandes esfuerzos del entendimiento humano.

Quizá estas cuatro reflexiones pueden ayudar a alejar todas las dificultades de la hipótesis referente a las ideas abstractas que yo he propuesto y que es tan contraria a lo que hasta ahora ha prevalecido en filosofía. Pero, a decir verdad, pongo mi mayor confianza en lo que he probado ya con referencia a la imposibilidad de las ideas generales, según el método corriente de explicarlas. Debemos buscar, ciertamente, algún sistema nuevo en este asunto, y no existe claramente ninguno más que el que

yo he propuesto. Si las ideas son particulares en su naturaleza y al mismo tiempo finitas en su número, sólo por el hábito pueden hacerse generales en su representación y contener un número infinito de otras ideas bajo sí.

Antes de que deje este problema emplearé los mismos principios para explicar la distinción de razón, de la que se habla tanto y se extiende tan poco en las escuelas. De este género es la distinción entre figura y cuerpo figurado, movimiento y cuerpo movido. La dificultad de explicar esta distinción surge del principio antes expuesto: que todas las ideas que son diferentes son separables; pues se sigue de aquí que, si la figura es diferente del cuerpo, sus ideas deben ser tan separables como distinguibles, y si no es diferente, sus ideas no pueden ser ni separables ni distinguibles. ¿Qué se entiende por una distinción de razón, puesto que no implica diferencia ni separación?

Para evitar esta dificultad debemos recurrir a la explicación precedente de las ideas abstractas. Es cierto que la mente jamás hubiera soñado en distinguir ura figura de un cuerpo figurado no siendo en la realidad ni distinguibles, ni diferentes, ni separables, si no hubiera observado que aun en esta simplicidad pueden contenerse muchas semejanzas y relaciones diferentes. Así, cuando una esfera de mármol blanco se nos presenta, tenemos sólo la impresión de un color blanco dispuesto en una cierta forma y no somos capaces de separar y distinguir el color de la forma; pero habiendo observado después una esfera de mármol negra y un cubo de mármol blanco y comparándolos con nuestros primeros objetos, hallamos dos semejanzas separadas en lo que parecía primeramente, y realmente es totalmente inseparable. Después de un poco más de práctica en este género, comenzamos a distinguir la figura del color por una distinción de razón; esto es, consideramos juntamente la figura y el color, pues son, en efecto, la misma cosa e indistinguibles, pero vistas bajo aspectos diferentes, según las semejanzas de que son susceptibles. Cuando consideramos solamente la figura de la esfera de mármol blanco, nos formamos, en realidad, una idea de la figura y el color, pero tácitamente dirigimos nuestra vista a su semejanza con la esfera de mármol negro, y del mismo modo, cuando queremos considerar solamente su color, dirigimos nuestra vista a su semejanza con el cubo de mármol blanco. Por este medio acompañamos nuestras ideas de una especie de reflexión, de la que el hábito nos hace, en gran parte, insensibles. Una persona que desea considerar la figura de un globo de mármol blanco sin pensar en su color desea una cosa imposible; pero lo que quiere decir es que debemos considerar el color y la figura juntos, pero tener presente la semejanza con la esfera de mármol negro o con alguna otra esfera de cualquier otro color o substancia.

Parte Segunda

De las ideas del espacio y el tiempo

Sección Primera

De la infinita divisibilidad de nuestras ideas del espacio y el tiempo.

Todo lo que tiene un aspecto de paradoja y es contrario a las nociones primeras y sin prejuicios de la humanidad es abrazado frecuentemente con gusto por los filósofos, como pareciendo mostrar la superioridad de su ciencia, que puede descubrir opiniones tan remotas de las concepciones vulgares. Por otra parte, algo que no nos es propuesto y causa sorpresa y admiración produce una satisfacción tal al espíritu, que nos entregamos a estas emociones agradables y no nos persuadiremos jamás de que este placer carece de todo fundamento. De estas disposiciones en los filósofos y sus discípulos surge la complacencia mutua existente entre, ellos, ya que mientras los primeros proporcionan una cantidad tal de opiniones extrañas e inexplicables, los últimos las creen muy fácilmente. De esta complacencia mutua no puedo dar un ejemplo más evidente que el de la doctrina de la divisibilidad infinita, con cuyo examen comenzaré el estudio de las ideas de espacio y tiempo.

Se concede universalmente que la capacidad del espíritu es limitada y que no puede jamás alcanzar una concepción plena y adecuada del infinito, y, aunque no se concediese, esto sería bastante evidente por la más corriente observación y experiencia. Es, pues, claro que todo lo que es capaz de ser dividido al infinito debe constar de un número infinito de partes y que es imposible poner algún límite al número de partes sin poner límite al mismo tiempo a la división. Apenas se requiere una inducción para concluir de aquí que la idea que nos formamos de una cualidad finita no es divisible indefinidamente, sino que podemos, por distinciones y separaciones apropiadas, reducir esta idea a las inferiores, que son totalmente simples e indivisibles. Al rechazar la capacidad infinita del espíritu suponemos que puede llegar a un fin en la división de sus ideas y no hay modo posible de evadir la evidencia de esta conclusión.

Por consiguiente, es cierto que la imaginación alcanza un mínimum y puede producir una idea de la cual no puede concebir una subdivisión y que no puede ser disminuida sin una destrucción total. Si se me habla de la milésima y diezmilésima parte de un grano de arena, tengo una idea de estos números y de sus diferentes relaciones; pero las imágenes que yo formo en mi espíritu para representar las cosas mismas no son diferentes entre sí ni inferiores a la de la imagen por la que represento el grano de arena mismo, que se supone que es mucho mayor que ellas. Lo que está formado de partes es divisible en ellas, y lo que es divisible o distinguible es separable. Pero sea lo que fuere lo que podemos imaginar de la cosa, la idea de un grano de arena no es divisible ni separable en veinte ideas diferentes, ni mucho menos en mil, diez mil o un número infinito.

Sucede lo mismo con las impresiones de los sentidos que con las ideas de la imaginación. Poned un punto de tinta sobre un papel, fijad vuestra vista sobre este punto y retiraos a una distancia tal que al fin lo perdáis de vista; es claro que un momento antes de haberse desvanecido la imagen o impresión era totalmente indivisible. No es por falta de rayos de luz que impresionen nuestra vista por lo que las partes pequeñas de los cuerpos distantes no producen una impresión sensible, sino porque se hallan más allá de una distancia en la que sus impresiones puedan reducirse a un mínimum y son incapaces de una disminución interior. Un microscopio o telescopio que las hace visibles no produce nuevos rayos de luz, sino que extiende tan sólo los que partían de ellas, y por este medio concede partes a las impresiones que a la vista por sí sola aparecen simples y sin partes y las lleva a un mínimum que era antes imperceptible.

De aquí podemos deducir el error de la opinión corriente de que la capacidad del espíritu se halla limitada por ambos lados y que es imposible para la imaginación formar una idea adecuada de lo que va más allá de un cierto grado, tanto de pequeñez como de grandeza. Nada puede ser más pequeño que algunas ideas que nos formamos en la fantasía e imágenes que aparecen a los sentidos, pues son ideas e imágenes perfectamente simples e indivisibles. El único defecto de nuestros sentidos está en que nos dan imágenes desproporcionadas de las cosas y nos representan como pequeño y simple lo que es realmente grande y compuesto de un número elevado de partes. No somos sensibles a este error, sino que, considerando las impresiones de los objetos pequeños, que parecen a los sentidos ser iguales o casi iguales a los otros objetos, y hallando por la razón que existen otros objetos mucho más diminutos, concluimos demasiado de prisa que son inferiores a alguna idea de nuestra imaginación o impresión de nuestros sentidos. Sin embargo, es cierto que podemos formarnos ideas que no serán más grandes que el más pequeño átomo de los espíritus animales de un insecto en una milésima de un ardite y podemos concluir más bien que esta dificultad reside en ampliar nuestras concepciones tanto como es necesario para formarnos una justa noción de un ardite o aun de un insecto

mil veces más pequeño que un ardite; pues para formar una noción exacta, de estos animales debemos tener una idea distinta que represente cada parte de ellos, lo que, de acuerdo con el sistema de la divisibilidad infinita, es totalmente imposible, y según el de las partes indivisibles de los átomos, extremamente dificultoso por razón del vasto número y multiplicidad de estas partes.

Sección II

De la infinita divisibilidad del espacio y el tiempo.

Siempre que las ideas son representaciones adecuadas de los objetos, las relaciones, contradicciones y concordancias de las ideas son totalmente aplicables a los objetos y podemos observar que esto es el fundamento del conocimiento humano. Nuestras ideas son representaciones adecuadas de las partes más diminutas de la extensión, y sean las que quieran las divisiones o subdivisiones que suponemos para lograr estas partes éstas no pueden jamás ser inferiores a algunas ideas que nos formamos. La clara consecuencia de ello es que todo lo que parece imposible y contradictorio por la comparación de estas ideas debe ser realmente imposible y contradictorio sin una excusa o evasiva ulterior.

Toda cosa capaz de ser dividida infinitamente contiene un número infinito de partes; de otro modo, la división se detendría en las partes indivisibles, a las que inmediatamente llegaríamos. Si, en consecuencia, una extensión finita es divisible infinitamente, no podrá ser contradictorio suponer que una extensión finita comprende un número infinito de partes, y, por el contrario, si es una contradicción suponer que una extensión finita contiene un número infinito de partes, ninguna extensión finita puede ser infinitamente divisible. Pero de que este último supuesto es absurdo me convenzo a mí mismo por la consideración de mis ideas claras. Primeramente considero la más pequeña idea que puedo formarme de una parte de la extensión, y estando seguro de que no existe nada más pequeño que esta idea, concluyo que todo lo que descubro por este medio debe ser una cualidad real de la extensión. Después repito esta idea una, dos, tres veces, etc., y hallo la idea compleja de extensión que surge de esta repetición: aumentar siempre y hacerse doble, triple y cuádruple, etc., hasta que, por último, se convierte en una magnitud considerable más grande o más pequeña, según se repita más o menos la misma idea. Cuando yo me detengo en la adición de las partes, la idea de la extensión cesa de aumentar, y cuando prosigo esta adición al infinito percibo claramente que la extensión debe hacerse también infinita. En total, concluyo que la idea de un número infinito de partes es individualmente la misma idea que la de una extensión infinita y que ninguna extensión finita es capaz de contener un número infinito de partes, y, por consecuencia, que ninguna extensión finita es divisible infinitamente(5).

Puedo añadir otro argumento propuesto por un autor(6) conocido y que me parece muy poderoso y elegante. Es evidente que la existencia en sí misma corresponde tan sólo a la unidad y no es jamás aplicable al número más que en razón de las unidades de que el número está compuesto. Veinte hombres pueden considerarse como existentes, pero esto tan sólo porque uno, dos, tres, cuatro, etc., existen, y si se niega la existencia de los últimos, la de los primeros deja de tener lugar en consecuencia. Por lo tanto, es totalmente absurdo suponer que un número existe y negar la existencia de las unidades, y como la existencia es siempre un número, según la opinión corriente de los metafísicos, y jamás se reduce a una unidad o cantidad indivisible, se sigue que la existencia no puede existir jamás. Es en vano replicar que una cantidad determinada de extensión es una unidad, pero una unidad tal que admite un número infinito de fracciones y es inagotable en sus subdivisiones, pues por la misma regla estos veinte hombres pueden ser considerados como una unidad. La esfera entera de la tierra y, es más, el universo entero, pueden ser considerados como una unidad. El término de unidad es meramente una denominación ficticia que el espíritu puede aplicar a cualquier cantidad de objetos que ella agrupa, y no puede una unidad tal existir más por sí sola que lo puede el número, por ser en realidad un verdadero número. La unidad que puede existir por sí sola y cuya existencia es necesaria para la de todo número es de otro género y debe ser perfectamente indivisible e incapaz de reducirse a otra unidad menor.

Todo este razonamiento tiene lugar también con respecto al tiempo, juntamente con un argumento adicional del que será conveniente tomar nota. Es una propiedad inseparable del tiempo, que en cierto modo constituye su esencia, que a cada una de sus partes sucede otra y que ninguna de ellas, aun contiguas, pueden ser coexistentes. Por la misma razón que el año 1737 no puede coincidir con el año presente, 1738, cada momento, debe ser distinto y posterior o antecedente a otro. Es cierto, pues, que el tiempo, tal como existe, debe hallarse compuesto de momentos indivisibles, pues si en el tiempo no podemos llegar jamás al fin de la división y si cada momento que sucede a otro no fuera perfectamente único e indivisible, existirían un número infinito de momentos coexistentes o partes del tiempo, lo que creo se concederá que es una contradicción notoria.

La divisibilidad infinita del espacio implica la del tiempo, como es evidente por la naturaleza del movimiento. Si la última, por consiguiente, es imposible, la primera debe serlo igualmente.

No dudo que será concedido fácilmente por el más obstinado defensor de la doctrina de la divisibilidad infinita que estos argumentos son difíciles y que es imposible dar una respuesta a ellos que sea perfectamente clara y satisfactoria. Aquí podemos observar que nada puede ser más absurdo que la costumbre de llamar una dificultad a lo que pretende ser una demostración y tratar por este medio de eludir su fuerza y evidencia. No sucede en las demostraciones como en las probabilidades, en

las que las dificultades pueden tener lugar y un argumento puede contrarrestar a otro y disminuir su autoridad. Una demostración, si es exacta, no admite ninguna dificultad que se le oponga, y si no es exacta, es un mero sofisma y, por consiguiente, no puede ser una dificultad: o es irresistible o no tiene fuerza alguna. Hablar, pues, de objeciones y réplicas y pesar los argumentos en una cuestión como ésta es confesar o que la razón humana no es mas que un juego de palabras o que la persona misma que habla así no tiene capacidad suficiente para estos asuntos. Las demostraciones pueden ser difíciles de ser comprendidas a causa de lo abstracto del asunto, pero no pueden poseer jamás dificultades tales que debiliten su autoridad una vez que han sido comprendidas.

Es verdad que los matemáticos acostumbran a decir que existen aquí argumentos igualmente poderosos en favor de cada lado de la cuestión y que la doctrina de los puntos indivisibles se halla también unida a objeciones irrefutables. Antes de que examine estos argumentos y objeciones en detalle los consideraré en un cuerpo y trataré de probar de una vez, por una razón breve y decisiva, que es totalmente imposible que puedan tener un fundamento exacto.

Es una máxima establecida en metafísica que todo lo que el espíritu concibe claramente incluye la idea de una existencia posible o, en otras palabras, que nada de lo que imaginamos es absolutamente imposible. Podemos formarnos la idea de una montaña de oro y de aquí concluir que esta montaña puede existir actualmente. No podemos formarnos la idea de una montaña sin valle y, por consiguiente, la consideramos como imposible.

Ahora bien; es cierto que poseemos una idea de extensión, pues de otro modo, ¿por qué hablaríamos y razonaríamos acerca de ella? Es igualmente cierto que esta idea, concebida por la imaginación, aunque divisible en partes o ideas inferiores, no es divisible infinitamente ni consta de un número infinito de partes, pues esto excede a la comprensión de nuestras limitadas facultades. Aquí, pues, existe una idea de extensión que consta de partes o ideas inferiores que son perfectamente indivisibles; así, pues, esta idea no implica contradicción; por consiguiente, es posible que exista realmente la extensión en conformidad con ella y, por tanto, todos los argumentos empleados contra la posibilidad de los puntos matemáticos son meras sutilidades escolásticas inmerecedoras de nuestra atención.

Podemos llevar estas consecuencias más lejos y concluir que todas las pretendidas demostraciones en favor de la divisibilidad infinita de la extensión son igualmente sofísticas, pues es cierto que estas demostraciones no pueden ser exactas sin probar la imposibilidad de los puntos matemáticos, y pretenderlo es un evidente absurdo.

Sección III

De otras cualidades de nuestras ideas de espacio y tiempo.

Ningún descubrimiento más feliz pudo ser hecho para decidir de todas las controversias concernientes a las ideas que el antes mencionado de que las impresiones las preceden siempre y que toda idea que la imaginación posee hace su primera aparición en una impresión correspondiente. Estas últimas percepciones son tan claras y evidentes que no admiten controversia ninguna, aunque muchas de nuestras ideas sean tan obscuras que es casi imposible, aun para el espíritu que las forma, decir exactamente cuál es su naturaleza y composición. Apliquemos este principio para descubrir aún más la naturaleza de nuestras ideas de espacio y tiempo.

Al abrir mis ojos y dirigirlos a los objetos que me rodean percibo muchos cuerpos visibles, y al cerrarlos de nuevo y considerar la distancia entre estos cuerpos adquiero la idea de extensión. Como toda idea se deriva de alguna impresión que le es exactamente similar, las impresiones similares a esta idea de extensión deben ser o sensaciones derivadas de la vista o algunas impresiones internas que se derivan de estas impresiones.

Nuestras impresiones internas son nuestras pasiones, emociones, deseos y adversiones, ninguna de las cuales, según creo, se afirmará que sea el modelo del que se deriva la idea del espacio. No queda más, por consiguiente, que los sentidos para producirnos la impresión original; pero mis sentidos me proporcionan solamente impresiones de puntos coloreados dispuestos de un cierto modo. Si se dice que la vista es sensible a algo más, tan sólo deseo que se me indique esto; pero si es imposible mostrar algo más, podemos concluir con certidumbre que la idea de extensión no es sino una copia de estos puntos coloreados y de la forma de su aparición.

Si se supone que en el objeto extenso o composición de puntos coloreados, del cual hemos obtenido primeramente la idea de extensión, los puntos son de color púrpura, se seguirá que en cada repetición de esta idea no sólo colocaremos los puntos en el mismo orden los unos con respecto a los otros, sino que les atribuiremos también el mismo color que únicamente conocemos. Sin embargo, más tarde, habiendo experimentado otros colores, violeta, verde, rojo, blanco, negro y todas las diferentes mezclas de éstos y habiendo hallado una semejanza en la disposición de los puntos coloreados de los que están compuestos, omitimos las particularidades de color tanto como es posible y hallamos una idea abstracta basándonos en la disposición de los puntos o forma de aparición en que concuerdan. Es más: aun cuando la semejanza se transporta más allá de los objetos de un sentido y se halla que las impresiones del tacto son similares a las de la vista con respecto a la disposición de sus partes, no impide esto que surja la idea abstracta que representa a ambos por razón de su semejanza. Todas las ideas abstractas no son más que ideas particulares

consideradas en ciertos respectos; pero hallándose unidas a términos generales, son capaces de representar una vasta variedad y de comprender objetos que, si bien son semejantes en algunos respectos, son en otros muy diferentes entre sí.

La idea de tiempo, derivándose de la sucesión de nuestras percepciones de cualquier género, tanto ideas como impresiones y tanto impresiones de reflexión como de sensación, nos aporta un ejemplo de una idea abstracta que comprende aún una más grande variedad que el espacio y que se halla representada en la fantasía por cualquier idea particular de una determinada cualidad y cantidad.

Del mismo modo que de la disposición de los objetos visibles y tangibles obtenemos la idea del espacio, obtenemos la del tiempo de la sucesión de las ideas e impresiones y no es posible que el tiempo por sí solo aparezca o sea conocido por el espíritu. Un hombre sumido en el sueño profundo o muy ocupado con un pensamiento es insensible al tiempo, y según que sus percepciones se suceden con una rapidez más o menos grande, la misma duración aparece más larga o más breve para su imaginación. Ha sido notado por un gran filósofo(7) que nuestras percepciones tienen ciertos límites en este particular, que son fijados por la naturaleza y constitución original del espíritu, y más allá de los cuales ninguna influencia de los objetos externos sobre los sentidos es capaz de acelerar o retardar nuestro pensamiento. Si se hace girar con rapidez un carbón encendido presentará a los sentidos la imagen de un círculo de fuego y no parecerá que exista ningún intervalo de tiempo entre sus revoluciones, por la mera razón de que es imposible, para nuestras percepciones, sucederse con la misma rapidez con que se comunica el movimiento a los cuerpos extremos. Siempre que no tenemos percepciones sucesivas, no poseemos la noción del tiempo, aunque exista una sucesión real en los objetos. De este fenómeno, lo mismo que de muchos otros, podemos concluir que el tiempo no puede hacer su aparición en el espíritu solo o acompañado de un objeto fijo e inmutable, sino que se descubre siempre por alguna sucesión perceptible de objetos mudables.

Para confirmar esto, podemos añadir el siguiente argumento, que me parece perfectamente decisivo y convincente. Es evidente que el tiempo o duración consiste en partes diferentes, pues de otro modo no podríamos concebir una duración más larga o más breve. Es, pues, evidente que estas partes no son coexistentes, pues la propiedad de la coexistencia de las partes corresponde a la extensión y es lo que las distingue de la duración. Ahora bien; como el tiempo se compone de partes que no son coexistentes, un objeto inmutable, ya que no produce más que impresiones coexistentes, no produce nada que pueda darnos la idea del tiempo, y por consecuencia esta idea debe derivarse de una sucesión de objetos mudables, y el tiempo, en su primera aparición, no puede hallarse separado de una sucesión tal.

Por consiguiente, habiendo hallado que el tiempo, en su primera aparición en el espíritu, va siempre unido con una sucesión de objetos mudables y que de otro modo no podríamos nunca conocerlos, debemos examinar ahora si puede ser concebido,

sin nuestra concepción, de una sucesión de objetos y si puede formar por sí solo una idea diferente en la imaginación.

Para saber si los objetos que van unidos en una impresión son separables en la idea necesitamos tan sólo considerar si son diferentes entre sí, en cuyo caso es claro que deben ser concebidos aparte. Todo lo que es diferente es distinguible, y todo lo que es distinguible puede ser separado de acuerdo con las máximas antes expuestas. Si, por el contrario, no son diferentes, no serán distinguibles y no podrán separarse. Esto es precisamente lo que sucede con respecto del tiempo comparado con nuestras percepciones sucesivas. La idea del tiempo no se deriva de una impresión particular mezclada con otra y fácilmente distinguible de ella, sino que surge enteramente de la manera según la que aparecen las impresiones al espíritu sin constituir una de ellas. Cinco notas tocadas en una flauta nos dan la impresión e idea del tiempo, aunque el tiempo no sea una sexta impresión que se presente al oído o a algún otro sentido. No existe, además, una sexta impresión que el espíritu halle por reflexión en sí mismo. Estos cinco sonidos, al hacer su aparición de este modo particular, no excitan ninguna emoción en el espíritu ni producen ningún género de afección que siendo observada pueda dar lugar a una nueva idea, pues esto es necesario para producir una nueva idea de reflexión y no puede el espíritu, recorriendo mil veces sus ideas de sensación, extraer de ellas una nueva idea original a menos que la naturaleza haya forjado sus facultades de tal modo que experimente que una nueva impresión original surja de una contemplación de este género. Pero aquí tan sólo se da cuenta de la manera según la que los diferentes sonidos hacen su aparición y que puede después considerar sin tener en cuenta estos sonidos particulares y puede unir con otros objetos cualesquiera. Debe tener presente, ciertamente, las ideas de algunos objetos y no es posible, sin estas ideas, llegar a la concepción del tiempo, que, puesto que no aparece como una impresión primaria y distinta, no debe ser manifiestamente más que diferentes ideas o impresiones u objetos dispuestos de una cierta manera, esto es, sucediéndose los unos a los otros.

Ya sé que hay algunos que pretenden que la idea de duración es aplicable, en un sentido propio, a los objetos que son totalmente inmutables, y considero que es ésta la opinión corriente tanto entre los filósofos como entre el vulgo. Para convencerse de su falsedad no necesitamos más que reflexionar sobre la conclusión precedente de que la idea de duración se deriva siempre de una sucesión de objetos mudables y no puede jamás ser procurada a la mente por nada fijo e inmutable; pues inevitablemente se sigue de aquí que, ya que la idea de duración no puede derivarse de un objeto tal, no puede ser aplicada a él con alguna propiedad o exactitud y no se puede decir que algo inmutable tiene duración. Las ideas representan siempre los objetos o las impresiones de las que se derivan y no pueden jamás, sin una ficción, representar otros o ser aplicados a otras. Consideraremos más tarde la ficción por la que aplica-

mos la idea de tiempo aun a lo que es inmutable, y suponemos comúnmente que la duración es una medida tanto del reposo como del movimiento.

Existe otro argumento decisivo que establece la doctrina presente, referente a nuestras ideas de espacio y de tiempo, y que se funda solamente en el simple principio de que nuestras ideas de ellos se componen de partes que son indivisibles. Este argumento merece la pena de que se le examine.

Siendo toda idea distinguible también separable, consideremos una de estas ideas simples e indivisibles de las que está formada la extensión, y separándola de las otras y considerándola aparte, pronunciemos un juicio sobre su naturaleza y cualidades.

Es claro que no es la idea de la extensión, pues la idea de la extensión consta de partes, y esta idea, según lo supuesto, es totalmente simple e indivisible. No es nada, por consiguiente. Esto es absolutamente imposible, pues como la idea compuesta de extensión, que es real, está compuesta de ideas tales, si éstas fuesen algo no existente, una existencia real se compondría de no existencias, lo que es un absurdo. Por lo tanto, debo preguntar: ¿Qué es nuestra idea de un punto simple e indivisible? No es de maravillar que mi respuesta aparezca como algo nuevo, pues la cuestión misma casi no ha sido atacada. Estamos acostumbrados a discutir, con respecto a la naturaleza, de los puntos matemáticos, pero rara vez con respecto a sus ideas.

La idea del espacio es procurada al espíritu por dos sentidos: la vista y el tacto, y nada aparece extenso más que lo que es visible o tangible. La impresión compuesta que representa la extensión consta de varias impresiones menores que son indivisibles para la vista o el tacto y que pueden ser llamadas impresiones de átomos o corpúsculos dotados con color y solidez. Pero esto no es todo. No sólo se requiere que estos átomos sean coloreados y tangibles para que se presenten a nuestros sentidos: es necesario también que conservemos la idea de su color o tangibilidad para comprenderlos mediante nuestra imaginación. Tan sólo la idea de su color o tangibilidad puede hacerlos concebibles para la imaginación. Una vez suprimidas las ideas de estas cualidades sensibles, son totalmente aniquilados para nuestro pensamiento o imaginación.

Ahora bien; lo mismo que son las partes es el todo. Si un punto no se considera como coloreado o tangible, no nos puede procurar ninguna idea y, por consiguiente, la idea de la extensión, que se compone de las ideas de estos puntos, no podrá existir jamás; pero si la idea de la extensión puede existir realmente, como sabemos que existe, sus partes deben existir también, y para esto deben considerarse coloreadas y tangibles. Por consiguiente, no poseemos una idea de espacio o extensión más que cuando la consideramos como un objeto de nuestra vista o tacto.

El mismo razonamiento probará que los momentos indivisibles del tiempo deben llenarse con algún objeto real o existencia, cuya sucesión forma la duración y la hace ser concebible por la mente.

Sección IV

Respuesta a las objeciones.

Nuestro sistema, concerniente al espacio y el tiempo, consta de dos partes que se hallan íntimamente enlazadas entre sí. La primera depende de la cadena de este razonamiento: La capacidad de la mente no es infinita; por consecuencia, la idea de la extensión o duración consta de un número de partes o ideas inferiores, pero en número finito, y éstas son simples e indivisibles; es, pues, posible para el espacio y el tiempo existir de acuerdo con esta idea, y si es posible, es cierto que deben existir actualmente de acuerdo con ella, pues su divisibilidad infinita es totalmente imposible y contradictoria.

La otra parte de nuestro sistema es una consecuencia de ésta. Las partes en que las ideas del espacio y el tiempo se dividen son, por último, indivisibles, y estas partes indivisibles, no siendo nada en sí mismas, son inconcebibles cuando no se hallan llenas de algo real y existente. Las ideas del espacio y el tiempo no son, por consiguiente, ideas separadas o diferentes, sino tan sólo el modo o el orden en que los objetos existen, o, en otras palabras, es imposible concebir un vacío y extensión sin materia o un tiempo en el que no haya sucesión o cambio en una existencia real. La conexión íntima entre las partes de nuestro sistema es la razón por que examinaremos juntas las objeciones que han sido presentadas contra ambas, comenzando con las contrarias a la divisibilidad finita de la extensión.

1. La primera de estas, objeciones, de que me ocuparé, es más apropiada para probar la conexión y dependencia de una parte de otra que para destruir alguna de ellas. Ha sido sostenido frecuentemente en las escuelas que la extensión debe ser divisible al infinito, porque el sistema de los puntos matemáticos es absurdo, y que este sistema es absurdo porque el punto matemático es algo sin existencia, y, por consiguiente, no puede formar una existencia real por su unión con otros. Esto sería totalmente decisivo si no existiese un término medio entre la infinita divisibilidad de la materia y la no existencia de los puntos matemáticos; pero existe evidentemente un término medio, a saber: el conceder color o solidez a estos puntos, y el absurdo de ambos extremos se ve en la demostración de la verdad y realidad de este término medio. El sistema de los puntos físicos, que es otro término medio, es demasiado absurdo para necesitar de una refutación. Una extensión real, del género que se supone ser un punto físico, no puede jamás existir sin partes diferentes entre sí, y siempre que los objetos son diferentes son distinguibles y separables por la imaginación.

2. La segunda objeción se deriva de la necesidad de la penetración si la extensión consistiese en puntos matemáticos. Un átomo simple e indivisible que toca a otro debe necesariamente penetrarlo, pues es imposible que pueda tocarle en sus partes externas, dado el supuesto de su simplicidad perfecta que excluye toda parte. Por

consiguiente, debe tocarle íntimamente y en su esencia total secundum se, tota, et totaliter, que es la verdadera definición de la penetración. Pero la penetración es imposible; por consecuencia, los puntos matemáticos son igualmente imposibles.

Respondo a esta objeción substituyendo una idea exacta de la penetración. Supóngase que dos cuerpos no teniendo un espacio vacío dentro de su circunferencia se aproximan el uno al otro y se unen de manera tal que el cuerpo resultante de su unión no es más extenso que uno de ellos; esto es lo que debemos entender cuando hablamos de penetración; pero es evidente que esta penetración no es más que el aniquilamiento de uno de los cuerpos y la conservación del otro sin hallarse en situación de poder distinguir en particular cuál es el conservado y cuál es el aniquilado. Antes de su contacto tenemos la idea de dos cuerpos; después tenemos tan sólo la idea de uno. Es imposible para la mente mantener una noción de diferencia entre dos cuerpos de la misma naturaleza existiendo en el mismo lugar y tiempo.

Tomando, pues, la penetración en este sentido, a saber: en el del aniquilamiento de un cuerpo por su contacto con otro, pregunto si alguien ve la necesidad que un punto coloreado o tangible sea aniquilado por la aproximación de otro coloreado o tangible. ¿No se percibirá, evidentemente, por el contrario, que de la unión de estos puntos resulta un objeto que es compuesto y divisible y que puede ser dividido en partes, cada una de las cuales conserva su existencia, diferente y separada, no obstante su contigüidad con otras? Ayudemos a la fantasía imaginando que estos puntos son de diferentes colores y de los más apropiados para evitar su unión y confusión. Un punto azul y un punto verde pueden, seguramente, hallarse contiguos sin ninguna penetración o aniquilación; pues si no pudiese ser así, ¿qué sucedería con ellos? ¿Cuál sería aniquilado, el rojo o el azul? O si estos colores se fundiesen en uno, ¿qué nuevo color producirían por su unión?

Lo que da capitalmente origen a estas objeciones y al mismo tiempo hace tan difícil darles una respuesta satisfactoria es la debilidad e inestabilidad natural de nuestra imaginación y nuestros sentidos cuando se dirigen a tales objetos diminutos. Póngase una mancha de tinta sobre un pedazo de papel y retírese a una distancia tal que la mancha llegue a ser totalmente invisible; se hallará que, al volver a aproximarlo, la mancha se hace visible sólo en pequeños intervalos primeramente, que después se hace visible siempre, que después aun adquiere mayor intensidad en su coloración sin aumentar de tamaño, y que cuando ha aumentado hasta un grado en que se halla realmente extensa es difícil para la imaginación deshacerla en sus partes componentes a causa del desagrado que halla en la concepción de un objeto tan diminuto como es un punto único. Esta debilidad influye, en los más de nuestros razonamientos, acerca del presente asunto y hace casi imposible responder de una manera inteligible y en expresiones adecuadas muchas cuestiones que pueden surgir referentes a ellos.

3. Existen muchas objeciones sacadas de las matemáticas contra la indivisibilidad de las partes de la extensión, aunque a primera vista estas ciencias parecen más bien favorables a esta doctrina, y si es contraria a sus demostraciones es perfectamente compatible con sus definiciones. Mi presente tarea debe ser defender las definiciones y refutar las demostraciones.

Una superficie se define como siendo larga y ancha sin poseer profundidad; una línea, como larga sin ancho y profundidad; un punto, como lo que no tiene ni longitud, ni ancho ni profundidad. Es evidente que esto es perfectamente ininteligible, partiendo de otro supuesto que no sea la composición de la extensión por puntos o átomos subdivisibles. ¿Cómo de otra manera podría existir algo sin longitud, latitud, profundidad?

Dos diferentes respuestas encuentro que se han dado a este argumento, pero ninguna de ellas es, a mi ver, satisfactoria. La primera es que los objetos de la geometría, cuyas superficies, líneas y puntos, cuyas proporciones y posiciones se examinan, son meras ideas del espíritu, y no sólo no existen, sino que no pueden existir jamás en la naturaleza. No existen porque ninguno puede pretender trazar una línea o hacer una superficie que concuerde enteramente, con la definición, y no pueden existir porque podemos presentar demostraciones, partiendo de estas ideas, para probar que son imposibles.

Sin embargo, ¿puede imaginarse algo más absurdo y contradictorio que este razonamiento? Todo lo que puede ser concebido por una idea clara y distinta implica necesariamente la posibilidad de existencia, y quien pretenda probar la imposibilidad de su existencia por un argumento derivado de la idea clara afirma en realidad que no tenemos una idea clara de ello porque tenemos una idea clara. Es en vano buscar una contradicción en algo que se concibe distintamente por el espíritu. Si implicase una contradicción, sería imposible que pudiese ser jamás concebido.

No existe, pues, término medio entre la concesión, por lo menos, de la posibilidad de los puntos indivisibles y la negación de sus ideas, y sobre este último principio se basa la respuesta al precedente argumento. Se ha pretendido(8) que, aunque es imposible concebir la longitud sin alguna latitud, sin embargo, por una abstracción, sin separación, podemos considerar la una sin tener en cuenta la otra, del mismo modo que pensamos la longitud del camino entre dos ciudades omitiendo su ancho. La longitud es inseparable de la latitud, tanto en la naturaleza como en nuestros espíritus; pero no excluye una consideración parcial y una distinción de razón, del modo que antes hemos explicado.

Al refutar esta respuesta no insistiré sobre el argumento que ya he explicado de un modo suficiente, a saber: que si fuese imposible para el espíritu llegar a un mínimum para sus ideas, su capacidad debería ser infinita, para comprender el infinito número de partes de las que se compondría su idea de extensión. Trataré de hallar nuevos absurdos en este razonamiento.

Una superficie limita un sólido, una línea limita una superficie, un punto limita una línea; yo afirmo que si las ideas de punto, línea o superficie no fueran indivisibles sería imposible que concibiésemos estas limitaciones, pues si supusiésemos que eran infinitamente divisibles y que la fantasía trataba de fijarlas en la idea de la superficie, línea o punto, inmediatamente hallaría ésta que la idea se deshacía en partes, y apoderándose de estas últimas partes perdería su dominio por una nueva división, y así en infinito, sin posibilidad alguna de llegar a una última idea. El número de fracciones no la llevaría más cerca de la última división que la primera idea que se ha formado. Toda partícula escapa de nuevo por una nueva división, del mismo modo que el mercurio cuando intentamos cogerlo con la mano. Pero como de hecho debe existir algo que termine la idea de toda cantidad finita, y como esta idea terminal no puede constar de partes o ideas inferiores -de otro modo sería la última de sus partes la que terminaba la idea, y así sucesivamente- es esto una prueba clara de que las ideas de superficies, líneas y puntos no admiten ninguna división, a saber: las de las superficies en profundidad, las de las líneas en latitud y profundidad y las de los puntos en una división cualquiera.

Los escolásticos fueron tan sensibles a la fuerza de este argumento que algunos de ellos mantuvieron que la naturaleza había mezclado entre las partículas de la materia, que son divisibles al infinito, un cierto número de puntos matemáticos para dar una terminación a los cuerpos, y otros evitaban la fuerza de este razonamiento por un cúmulo de cavilaciones y distinciones ininteligibles. Ambos adversarios concedían igualmente la victoria. El que se oculta a sí mismo confiesa la superioridad evidente de su enemigo tanto como el que entrega honradamente sus armas.

Así, aparece que las definiciones de los matemáticos destruyen las pretendidas demostraciones y que si tenemos]a idea de puntos, líneas y, superficies indivisibles, según la definición, su existencia es ciertamente posible; pero que si no tenemos una idea semejante es imposible que podamos concebir la limitación de alguna figura, concepción sin la que no es posible una demostración geométrica.

Voy más lejos y afirmo que ninguna de estas demostraciones puede tener suficiente peso para establecer un principio tal como el de la infinita divisibilidad, y esto porque con respecto a semejantes objetos diminutos no existen propiamente demostraciones, hallándose construidos sobre ideas que no son exactas y máximas que no son precisamente verdaderas. Cuando la geometría decida algo concerniente a las proporciones de cantidad no debemos exigir la máxima precisión y exactitud. Ninguna de sus pruebas se extiende tan lejos; toma sus dimensiones y proporciones de las figuras con precisión, pero toscamente y con alguna libertad. Sus errores jamás son considerables y no se equivocaría de ningún modo si no aspirase a una perfección absoluta tal.

Yo pregunto a los matemáticos qué entienden al decir que una línea o superficie es igual a otra o mayor o menor que otra. Haced que alguno de ellos responda, sea

cualquiera la secta a que pertenezca, y mantenga la composición de la extensión por puntos indivisibles o por cantidades divisibles al infinito; la respuesta lo embarazará en ambos casos.

Hay pocos matemáticos que defiendan la hipótesis de los puntos indivisibles, y éstos tienen la respuesta más fácil y exacta para la presente cuestión. Necesitan tan sólo replicar que las líneas o superficies son iguales cuando el número de puntos de cada una es igual al de la otra, y que como la proporción de los números varía, varía también la proporción de las líneas y las superficies. Pero aunque esta respuesta es tan precisa como manifiesta, puedo afirmar que su criterio de igualdad es completamente inútil y que jamás determinamos por una comparación tal que los objetos sean iguales o desiguales con respecto los unos de los otros, pues como los puntos que entran en la composición de una línea o superficie, ya se perciban por la vista o el tacto, son tan diminutos y se confunden tanto los unos con los otros que es totalmente imposible para el espíritu contar su número, una numeración tal jamás nos aportará un criterio para que podamos juzgar de las proporciones. Nadie será capaz de determinar, por una exacta enumeración, que una pulgada tiene cinco puntos más que un pie o un pie cinco menos que un codo, o una medida mayor, por cuya razón rara vez o nunca consideramos esto como el criterio de igualdad o desigualdad.

Igualmente es imposible a los que imaginan que la extensión es divisible al infinito hacer uso de esta respuesta o fijar la igualdad de una línea o superficie por la enumeración de sus partes componentes, pues dado que, según su hipótesis, tanto la más pequeña como la más grande figura contiene un número infinito de partes, y dado que los números infinitos, propiamente hablando, no pueden ser iguales o mayores los unos con respecto de los otros, la igualdad o desigualdad de una porción del espacio no puede jamás depender de una relación del número de sus partes. Es cierto, puede decirse, que la desigualdad de un codo y de una yarda consiste en los diferentes números de pies de los cuales están compuestos, y la de un pie y una yarda, en el número de pulgadas; pero como la cantidad que llamamos una pulgada en la una se supone igual a la que llamamos una pulgada en la otra y es imposible para el espíritu hallar esta igualdad, procediendo en el infinito con esta referencia a cantidades inferiores, es evidente que, por último, debemos fijar algún criterio de igualdad diferente de la enumeración de las partes.

Hay algunos que pretenden(9) que la igualdad se define mejor por la congruencia y que dos figuras son iguales cuando colocando la una sobre la otra todas sus partes se corresponden y tocan entre sí. Para juzgar de esta definición consideremos que, puesto que la igualdad es una relación, no es, propiamente hablando, una propiedad de las figuras mismas, sino que surge meramente por la comparación que el espíritu hace entre ellas. Si consiste, por consiguiente, en esta aplicación y contacto mutuo de las partes, imaginario, debemos al menos tener una distinta noción de estas partes y debemos concebir su contacto. Ahora bien; es claro que, según esta

concepción, deberíamos recorrer estas partes hasta las más pequeñas que puedan ser concebidas, puesto que el contacto de partes grandes jamás haría iguales a las figuras; pero las partes más diminutas que podemos concebir son los puntos matemáticos y, por consecuencia, el criterio de igualdad es el mismo que hemos derivado de la igualdad del número de puntos que ya determinamos, que era exacto, pero inútil. Por consiguiente, debemos buscar en alguna otra parte, la solución de las dificultades presentes.

Existen muchos filósofos que rehúsan indicar un criterio de igualdad, pero afirman que es suficiente presentar dos objetos que son iguales para darnos una idea precisa de su relación. Todas las definiciones, dicen, son infecundas sin la percepción de objetos tales, y cuando percibimos objetos tales no necesitamos ninguna definición. Estoy enteramente de acuerdo con este razonamiento y afirmo que la única noción útil de igualdad o desigualdad se deriva de la apariencia total y de la comparación de los objetos particulares.

Es evidente que la vista, o más bien el espíritu, es capaz frecuentemente de determinar de un golpe las proporciones de los cuerpos y declararlos iguales, o más grandes o pequeños los unos con respecto de los otros, sin examinar o comparar el número de sus partes diminutas. Juicios tales no sólo son corrientes, sino también en muchos casos infalibles y ciertos. Cuando se presentan la medida de una yarda y la de un pie, el espíritu no pone ya en cuestión más que la primera es más larga que la segunda que puede dudar de los principios que son más claros y evidentes.

Existen, pues, tres relaciones que el espíritu distingue en la aparición general de los objetos y que designa por los nombres de más grande, más pequeño e igual. Sin embargo, aunque sus decisiones con respecto a estas relaciones sean a veces infalibles, no lo son siempre y no se hallan nuestros juicios de este género más exentos de duda y error que los referentes a otro asunto. Corregimos frecuentemente nuestra opinión por la revisión y reflexión y declaramos que son iguales objetos que a primera vista habían sido estimados desiguales, y estimamos un objeto menor aunque antes nos había parecido mayor que otro. No es ésta la única corrección a que se hallan sometidos estos juicios de nuestros sentidos, sino que frecuentemente descubrimos nuestro error por una yuxtaposición de los objetos o cuando es impracticable por el uso de alguna medida común e invariable que, aplicándose sucesivamente a cada uno, nos informa de sus diferentes relaciones. Aun esta corrección es susceptible de una nueva corrección y de diferentes grados de exactitud, según la naturaleza del instrumento por el que medimos los cuerpos y el cuidado que ponemos en la comparación.

Cuando el espíritu, pues, está acostumbrado a estos juicios y a sus correcciones y halla que la misma relación que hace que dos figuras tengan para la vista la apariencia que llamamos igualdad hace que se correspondan la una a la otra y a una medida común con la que son comparadas, nos formamos una noción mixta de la

igualdad derivada a la vez de los métodos interminados y estrictos de comparación. Pero no nos contentamos con esto, pues una sólida razón nos convence de que existen cuerpos que son mucho más diminutos que los que aparecen a nuestros sentidos, y como una falsa razón nos persuadiría de que existen cuerpos infinitamente más diminutos, percibimos claramente que no poseemos ningún instrumento o arte para medir que nos pueda asegurar contra nuestro error e incertidumbre. Nos damos cuenta de que la adición o substracción de una de estas partes diminutas no es discernible ni en la apariencia ni en la medida, y como imaginamos que dos figuras que eran iguales antes no pueden ser iguales después de esta substracción o adición, suponemos imaginariamente algún criterio de igualdad por el que las apariencias y medidas son corregidas exactamente y las figuras reducidas enteramente a esta relación. El criterio es claramente imaginario, pues como la verdadera idea de igualdad es la de una apariencia tal corregida por yuxtaposición o medida común, la noción de una corrección ulterior a la que podemos hacer por tener instrumentos y arte para ello es una mera ficción del espíritu y tan inútil como incomprensible. Pero aunque este criterio sea solamente imaginario, la ficción, sin embargo, es muy natural y no hay nada más natural para el espíritu que proceder de este modo en una acción aun después que la razón que la determinó a comenzarla ha cesado. Esto aparece de un modo muy notable con respecto al tiempo en el que, aunque es evidente que no tenemos un método exacto para determinar las relaciones de las partes ni aun tan exacto como en la extensión, sin embargo, las varias correcciones de nuestras medidas y sus diferentes grados de exactitud nos han dado una noción obscura e implícita de una igualdad perfecta y total. Sucede lo mismo con otros muchos asuntos. Un músico, hallando que su oído se hace cada día más delicado y corrigiéndose a sí mismo con la reflexión y atención, procede con el mismo acto del espíritu, aun cuando el asunto no lo permite, y abriga la idea de una tercera y una octava perfecta sin ser capaz de decir de dónde deriva este criterio. Un pintor se forma la misma ficción con respecto a los colores; un mecánico, con respecto al movimiento. Para el uno, luz y sombra; para el otro, rapidez y lentitud parecen ser capaces de una comparación exacta e igualdad rigurosa más allá de los juicios de los sentidos.

Podemos aplicar el mismo razonamiento a las líneas curvas y rectas. Nada es más manifiesto para los sentidos que la distinción entre línea recta y curva, y no existen ideas que podamos formarnos más fácilmente que las de estos objetos. Sin embargo, a pesar de que podamos formarnos tan fácilmente estas ideas, es imposible dar una definición de ellas que fije sus límites precisos. Cuando, trazamos líneas sobre un papel o una superficie continua existe un cierto orden, según el cual las líneas pasan de un punto a otro de modo que pueden producir la impresión total de una línea curva, o recta; pero este orden es totalmente desconocido y no es observado más que la apariencia unitaria. Así, aun basándonos en el sistema de los puntos indivisibles, podemos tan sólo formarnos una noción remota de algún criterio des-

conocido para estos objetos. Basándonos en la noción de la infinita divisibilidad no podemos ir tan lejos, sino que nos hallamos reducidos meramente a la apariencia general como regla por la que determinamos que las líneas son curvas o rectas. Aunque no podemos dar una definición perfecta de estas líneas ni producir un método exacto para distinguir las unas de las otras, esto no nos impide, sin embargo, corregir la primera apariencia por una consideración más exacta y por la comparación con alguna regla de cuya exactitud tenemos una mayor seguridad mediante repetidos ensayos. Partiendo de estas correcciones y progresando con la misma acción del espíritu, aun cuando su razón no existe, nos formamos la idea independiente de un criterio perfecto de estas figuras, sin ser capaces de explicarlo o comprenderlo.

Es cierto que los matemáticos pretenden dar una definición exacta de la línea recta cuando dicen que la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos; pero, en primer lugar, observo que esto es más propiamente el descubrimiento de una de las propiedades de la línea recta que una definición de la línea recta. Pues pregunto que si al mencionar la línea recta no se piensa inmediatamente en una tal aparición particular y sí sólo por accidente, ¿no se considera esta propiedad? Una línea recta puede comprenderse por sí sola; pero esta definición es ininteligible sin una comparación con otras líneas que concebimos ser más extensas. En la vida corriente está establecido como una máxima que el camino más derecho es el más corto, lo que sería tan absurdo como decir que el camino más corto es el más corto si nuestra idea de línea recta no fuera diferente del camino más corto entre dos puntos.

Segundo: repito lo que ya he establecido, a saber: que no tenemos una idea precisa de la igualdad o desigualdad de más corto o más largo que de la línea recta o curva, y, por consecuencia, que lo uno jamás puede proporcionarnos un criterio perfecto para lo otro. Una idea exacta jamás puede construirse sobre otras tan inconexas e indeterminadas.

La idea de una superficie plana es tan poco susceptible de un criterio preciso como la de línea recta, y no tenemos más medios para distinguir una superficie de este género que su apariencia general. En vano los matemáticos representan una superficie plana como producida por el movimiento de una línea recta. Se objetará en seguida que nuestra idea de superficie es tan independiente de este modo de formar una superficie como nuestra idea de la elipse lo es de la de un cono; que la idea de una línea recta no es más precisa que la de una superficie plana; que una línea recta puede moverse irregularmente y por este medio formar una figura muy diferente de un plano, y que, por consiguiente, debemos suponer que se; mueve a lo largo de dos líneas paralelas entre sí y en el mismo plano, lo que es una descripción que explica una cosa por sí misma y se mueve en un círculo.

Resulta, pues, que las ideas que son más esenciales a la geometría, a saber: las de igualdad y desigualdad de línea recta y superficie plana, se hallan muy lejos de ser

exactas y determinadas según nuestro modo común de concebirlas. No solamente somos incapaces de decir, si el caso es dudoso, cuándo figuras particulares son iguales, cuándo una línea es recta y cuándo una superficie es plana, sino que no podemos formarnos una idea de la relación o de estas figuras que sea firme o invariable. Apelamos al juicio débil y falible que pronunciamos acerca de la apariencia de los objetos y lo corregimos por un compás o una medida corriente, y si unimos el supuesto de una corrección ulterior, ésta es de un género tal que resulta inútil o imaginaria. En vano recurriremos al tópico común y emplearemos el supuesto de una divinidad cuya omnipotencia pueda capacitarla para formar una figura geométrica perfecta y trazar una línea recta sin ninguna curva o inflexión. Como el último criterio de estas figuras no se deriva más que de los sentidos y la imaginación, es absurdo hablar de una perfección más allá de lo que estas facultades pueden juzgar, pues la verdadera perfección de algo consiste en su conformidad con su criterio.

Ahora bien; ya que estas ideas son tan inconexas e inciertas, preguntaría gustoso a los matemáticos qué seguridad infalible tienen, no sólo de las más complicadas y obscuras de su ciencia, sino también de los principios más vulgares y corrientes. Por ejemplo: ¿Cómo pueden probarme que dos líneas rectas no tienen un segmento común, o que es imposible trazar más de una línea recta entre dos puntos? Si me dijesen que estas opiniones son manifiestamente absurdas y que repugnan a nuestras ideas claras, respondería que no negaré que cuando dos líneas se inclinan la una sobre la otra formando un ángulo perceptible, es absurdo imaginar que tienen un segmento común; pero si suponemos que estas dos líneas se aproximan a razón de una pulgada cada veinte leguas, no encuentro absurdo alguno en afirmar que después de su contacto se conviertan en una; pues yo ruego se me diga por qué regla o criterio se juzga cuando se afirma que la línea en que he supuesto que se funden no puede formar una línea recta con las dos que forman un ángulo tan pequeño entre ellas. Se debe poseer, seguramente, una idea de la línea recta con la que esta línea no concuerda. Se entiende, por consiguiente, que no toma sus puntos en el mismo orden y según la misma regla que es peculiar y esencial a la línea recta. Si así es, diré que, aparte de que al juzgar de este modo se concede que la extensión está compuesta de puntos indivisibles (lo que es quizá más de lo que se pretende), no es éste el criterio según el que se forma la idea de una línea recta, y que, si lo fuese, no existe una firmeza tal en nuestros sentidos e imaginación que pueda determinar cuándo este orden se halla mantenido o violado. El modelo original de una línea recta no es en realidad mas que una cierta apariencia general, y es evidente que las líneas rectas deben ser obligadas a coincidir unas con otras y a corresponder con su modelo, aunque sean corregidas por todos los medios practicables o imaginables.

Sea el que quiera el lado hacia donde los matemáticos dirijan sus miradas, encuentran siempre este dilema. Si juzgan de la igualdad o de alguna otra relación mediante el criterio exacto y preciso, a saber: la enumeración de las partes diminutas

e indivisibles, emplean un criterio que es inútil en la práctica y que establece la indivisibilidad de la extensión que tratan de rechazar. Si emplean, como es corriente, el criterio inexacto derivado de la comparación de objetos partiendo de su apariencia general, corregida por la medida y yuxtaposición, sus primeros principios, aunque ciertos e infalibles, son demasiado rudimentarios para proporcionar una inferencia tan sutil como la que comúnmente obtienen de ellos. Los primeros principios se basan en la imaginación y los sentidos; la conclusión, por lo tanto, no puede ir jamás más allá de estas facultades y mucho menos en contra.

Esto nos debe abrir un poco los ojos y permitirnos ver que ninguna demostración geométrica en favor de la infinita divisibilidad de la extensión puede tener tanta fuerza como naturalmente atribuimos a todo argumento que se basa en pretensiones tan magníficas. Al mismo tiempo podemos enterarnos de la razón de por qué la geometría fracasa en su evidencia con respecto a este punto particular, mientras que todos sus demás razonamientos adquieren nuestro pleno asentimiento y aprobación. De hecho parece más importante dar la razón de esta excepción que mostrar que debemos realmente hacer esta excepción y considerar todos los argumentos en favor de la infinita divisibilidad como totalmente sofísticos; pues es evidente que, como ninguna idea de cantidad es infinitamente divisible, no puede imaginarse mayor absurdo que intentar probar que la cantidad misma admite una división tal y demostrar esto por medio de las ideas que son totalmente opuestas en este particular. Y como este absurdo es patente en sí mismo, no existe ningún argumento que no está fundado sobre él que no vaya acompañado de un nuevo absurdo y que no envuelva una contradicción evidente.

Puedo dar como ejemplo de estos argumentos en favor de la divisibilidad infinita los que se derivan del punto de contacto. Sé que no existe matemático alguno que no rechace que se le juzgue por las figuras que traza sobre el papel, siendo éstas, como nos dice, esquemas sueltos y sirviendo sólo para sugerir con mayor facilidad ciertas ideas que son la verdadera fundamentación de nuestro razonamiento. Me satisfago con esto y quiero basarme, en la controversia, meramente sobre estas ideas. Pido, por consiguiente, a nuestro matemático que se forme tan exactamente como le sea posible las ideas de un círculo y de una línea recta, y después le preguntaré si al concebir su contacto puede imaginarlo como tocándose en un punto matemático, o si es necesario pensar que coinciden en algún espacio. Cualquiera que sea la respuesta que elija va a dar a iguales dificultades. Si afirma que trazando estas figuras en su imaginación puede imaginar que se tocan en un punto único, concede la posibilidad de esta idea y, por consecuencia, de la cosa. Si dice que en su concepción del contacto de estas líneas debe hacerlas coincidir, reconoce por esto la falacia de las demostraciones geométricas cuando se llevan más allá de un cierto grado de pequeñez, pues es cierto que él posee una demostración contra la coincidencia del círculo y la línea recta o, en otras palabras, que puede probar una idea, a saber, la de coinci-

dencia, por la incompatibilidad con otras dos ideas, a saber, las del círculo y la línea recta, aunque al mismo tiempo reconoce que estas ideas son inseparables.

Sección V

Continuación del mismo asunto.

Si la segunda parte de mi sistema es verdadera, a saber: que la idea del espacio o extensión no es más que la idea de los puntos visibles y tangibles, distribuidos en un cierto orden, se sigue que no podemos formarnos idea de un vacío o espacio en que no hay nada visible o tangible. Esto da lugar a tres objeciones que debo examinar juntamente, porque la respuesta que daré a una de ellas es una consecuencia de que haré uso para las otras.

Primeramente, puede ser dicho que los hombres han discutido durante varias épocas con respecto a un vacío y a un pleno, sin ser capaces de lograr para este problema una solución final, y que los filósofos aun hoy día piensan tener la libertad de inclinarse de un lado o de otro, según los guía su fantasía. Pero cualquiera que sea el fundamento que pueda existir para la discusión referente a las cosas mismas, puede pretenderse que la misma discusión es decisiva con respecto a la idea y que es imposible que los hombres puedan razonar durante tanto tiempo acerca de un vacío y refutarlo o defenderlo sin tener una noción de lo que refutan o defienden.

Segundo: si este argumento no es admitido, la realidad, o al menos la posibilidad de la idea de un vacío puede ser probada por el siguiente razonamiento: Toda idea que es posible es una consecuencia necesaria e infalible de otras que son posibles. Ahora bien; aunque concedemos que el mundo es en el presente un pleno, podemos imaginarlo privado de movimiento, y esta idea se concederá que es ciertamente posible. También debe ser concedido como posible concebir la aniquilación de alguna parte de la materia por la omnipotencia de la divinidad, mientras que otra parte sigue existiendo, pues como toda idea que es distinguible es separable por la imaginación, y como toda idea que es separable por la imaginación puede ser concebida como existiendo separadamente, es evidente que la existencia de una partícula de materia no implica la existencia de otra más que una figura cuadrada en un cuerpo implica una figura cuadrada en otro cualquiera. Confirmado esto, me pregunto qué resulta para la concurrencia de estas dos ideas posibles de reposo y aniquilación y qué debemos concebir que sigue a la aniquilación de todo el aire y materia sutil en una habitación, suponiendo que las paredes permanecen las mismas sin un movimiento o alteración. Hay algunos metafísicos que responden que, puesto que la materia y la extensión son lo mismo, la aniquilación de la una implica necesariamente la de la otra, y que no existiendo distancia entre los muros del cuarto, se tocaran los unos con los otros de la misma manera que mis manos tocan el papel que se halla inmediatamente delante de mí. Pero aunque esta respuesta rea muy corriente, yo

desafío a los metafísicos a que conciban la materia según su hipótesis o imaginen el suelo y el techo con todos los lados opuestos del cuarto tocándose los unos con los otros mientras que continúan en reposo y mantienen la misma posición; pues ¿cómo pueden las dos paredes que van de Sur a Norte tocarse entre sí, mientras que tocan los lados opuestos de las paredes que van de Este a Oeste? Y ¿cómo pueden encontrarse el suelo y el techo mientras que están separados por los cuatro muros que están en posición contraria? Si se cambia su posición, se supone su movimiento. Si se concibe algo entre ellos, se supone una nueva creación. Sin embargo, considerando estrictamente las dos ideas de reposo y aniquilamiento, es evidente que la idea que resulta de ellas no es la del contacto de partes, sino algo distinto, que se deduce que es la idea del vacío.

La tercera objeción va aún más lejos, y no sólo afirma que la idea de un vacío es real y posible, sino también necesaria e inevitable. Esta afirmación se funda en el movimiento que observamos en los cuerpos y que se dice sería imposible e inconcebible sin el vacío en el que los cuerpos deben moverse para hacerse camino los unos a los otros. No debo extenderme sobre esta objeción, porque principalmente corresponde a la filosofía natural que se halla fuera de nuestra esfera presente.

Para responder a estas objeciones debemos penetrar muy profundamente en el asunto y considerar la naturaleza y origen de varias ideas, a fin de que no discutamos sin darnos cuenta perfectamente del tema de la controversia. Es evidente que la idea de la obscuridad no es una idea positiva, sino meramente una negación de la luz o, más propiamente hablando, de los objetos coloreados y visibles. Un hombre que disfrute de su vista no obtiene ninguna otra percepción, al dirigir sus ojos en todos sentidos cuando la luz falta enteramente, que la que le es común con un ciego de nacimiento, y es cierto que un ciego tal no tiene ni la idea de la luz ni la de la obscuridad. Consecuencia de esto es que no obtenemos la impresión de la extensión sin materia por la mera supresión de objetos sensibles y que la ideala obscuridad total no puede ser idéntica a la del vacío.

Supóngase de nuevo que un hombre se halla mantenido en el aire y llevado a través de él suavemente por alguna fuerza invisible; es evidente que no es sensible a ninguna cosa y jamás percibirá la idea de la extensión, ni de hecho ninguna idea, por su movimiento invariable. Aun suponiendo que mueve sus miembros de acá y allá, no puede esto sugerirle dicha idea. Siente en este caso una cierta sensación o impresión, cuyas partes son sucesivas, y puede darle la idea del tiempo, pero no puede ser dispuesta, ciertamente, de una manera tal que despierte necesariamente la idea del espacio o extensión.

Así, pues, si resulta que la obscuridad y movimiento, con la supresión total de todo lo visible y tangible, no puede darnos jamás la idea de la extensión sin materia o de un vacío, se presenta la cuestión inmediata si puede sugerir esta idea cuando se combina con algo visible o tangible.

Se concede corrientemente por los filósofos que todos los cuerpos que aparecen a la vista aparecen como pintados sobre una superficie plana y que sus diferentes grados de lejanía, con respecto a nosotros, se descubren más por la razón que por nuestros sentidos. Cuando tengo mi mano ante mí y separe mis dedos, éstos se hallan perfectamente separados por el color azul del firmamento como podrían serlo por un objeto visible que colocase entre ellos. Por consiguiente, para saber si la vista puede despertar la impresión e idea de un vacío, debemos suponer que en la total obscuridad existirán cuerpos luminosos cuya luz, al estarnos presente, descubre tan sólo estos cuerpos sin darnos la impresión de objetos que los rodean.

Debemos formar un supuesto paralelo referente a los objetos de nuestro tacto. No es apropiado suponer una supresión total de todos los objetos tangibles; debemos conceder que algo se percibe por el tacto, y después de un intervalo o movimiento de la mano o de otro órgano de la sensación, otro objeto del tacto viene a encontrarse, y al abandonar éste, otro, y así sucesivamente del modo que nos plazca. La cuestión es si estos intervalos nos proporcionan la idea de la extensión sin cuerpos.

Comenzando con el primer caso, es evidente que sólo cuando dos cuerpos luminosos aparecen a la vista podemos percibir si se hallan unidos o separados, si están separados por una distancia mayor o menor, y si esta distancia varía, podemos percibir su aumento y disminución que acompaña al movimiento de los cuerpos. Sin embargo, como la distancia no es en este caso algo coloreado o visible, puede pensarse que existe aquí un vacío o extensión pura, no sólo inteligible para el espíritu, sino manifiesta para los sentidos.

Este es nuestro modo natural y más corriente de pensar, pero que aprenderemos a corregir por una pequeña reflexión. Podemos observar que, cuando dos cuerpos se presentan donde existía primeramente una obscuridad completa, el único cambio que puede descubrirse es la apariencia de estos dos objetos y que todo lo demás continúa como antes: una negación total de la luz y de todos los objetos coloreados o visibles. No es esto sólo cierto de lo que puede decirse que se halla remoto a estos cuerpos, sino también de la distancia misma que se halla interpuesta entre ellos, que no es más que obscuridad o negación de la luz sin partes, sin composición, invariable e indivisible. Ahora bien; ya que esta distancia no produce una percepción diferente de la que un ciego puede obtener de sus ojos o de la que poseemos en la noche más obscura, debe participar de las mismas propiedades, y como la ceguera y la obscuridad no nos proporcionan ideas de la extensión, es imposible que la distancia obscura e indistinguible entre dos cuerpos pueda producir esta idea.

La única diferencia entre la obscuridad absoluta y la apariencia de dos objetos luminosos, más o menos visibles, consiste, como he dicho, en los objetos mismos y en la manera como afectan a nuestros sentidos. Los ángulos que los rayos de luz provinientes de ellos forman entre sí, el movimiento que es requerido en los ojos

para pasar del uno al otro y las diferentes partes del órgano que son afectadas por ellos producen tan sólo las percepciones por las que podemos juzgar de la distancia. Como estas percepciones son simples e indivisibles, no pueden darnos jamás la idea de la extensión.

Podemos ilustrar esto considerando el sentido del tacto y la distancia o intervalo imaginario interpuesto entre objetos tangibles o sólidos. Supongo dos casos, a saber: el de un hombre suspendido en el aire y moviendo sus miembros de aquí allá sin tropezar con nada tangible y el de un hombre que, tocando algo tangible, lo deja y después de un movimiento que él experimenta percibe otro objeto tangible. Yo me pregunto en qué consiste la diferencia entre estos dos casos. Nadie sentirá un escrúpulo en afirmar que consiste meramente en la percepción de estos objetos y que la sensación que surge del movimiento es, en los dos casos, la misma, y como esta sensación no es capaz de sugerirnos una idea de extensión cuando no va acompañada de alguna otra percepción, no puede procurarnos tampoco esta idea cuando va combinada con las impresiones de los objetos tangibles, ya que la mezcla no produce alteración en ella.

Aunque el movimiento y la obscuridad ni por sí ni acompañados de objetos visibles y tangibles producen la idea de un vacío o extensión sin materia, son, sin embargo, las causas de por qué imaginamos falsamente podernos formar una idea semejante, pues existe una estrecha relación entre este movimiento y obscuridad y una extensión real o composición de objetos visibles o tangibles.

Primeramente, podemos observar que dos objetos visibles que aparecen en medio de la obscuridad total afectan a los sentidos; de la misma manera forman el mismo ángulo por los rayos que provienen de aquéllos e impresionan la vista del mismo modo que si la distancia entre ellos se hallase llena de objetos visibles que nos diesen una verdadera idea de la extensión. La sensación de movimiento es igualmente la misma cuando no existe nada tangible interpuesto entre los dos cuerpos que cuando tocamos un cuerpo compuesto, cuyas diferentes partes se hallan situadas las unas detrás de las otras.

Segundo: hallamos por experiencia que dos cuerpos que se hallan colocados de manera que impresionan los sentidos del mismo modo que otros dos que tienen una extensión de objetos visibles interpuestos entre ellos son capaces de admitir la misma extensión sin un impulso sensible o penetración y sin cambio alguno del ángulo bajo el cual aparecen a nuestros sentidos. De igual modo, cuando existe un objeto que no podemos tocar después de otro sin un intervalo y la percepción de la sensación que llamamos movimiento en nuestra mano u órgano de la sensación, la experiencia nos muestra que es posible que el mismo objeto pueda ser sentido con la misma sensación de movimiento, acompañado de una impresión interpuesta de un objeto sólido y tangible que acompaña a la sensación. Esto es, en otras palabras: una distancia invisible e intangible puede convertirse en una visible y tangible sin ningún cambio en los objetos distantes.

Tercero: podemos observar, como otra relación entre estos dos géneros de distancia, que tienen casi los mismos efectos sobre todo fenómeno natural. Pues como todas las cualidades, como calor, frío, luz, atracción, etc., disminuyen en proporción de la distancia, se observa una diferencia muy pequeña entre que la distancia sea conocida por objetos compuestos y sensibles y sea conocida por el modo en que dos objetos distantes afectan a los sentidos.

Aquí, pues, hay tres relaciones entre esta distancia que sugiere la idea de la extensión y la que no se halla llena con objetos coloreados o sólidos. Los objetos distantes afectan a los sentidos del mismo modo, ya estén separados por una distancia u otra; la segunda especie de distancia se halla que es capaz de admitir la primera, y ambas disminuyen igualmente la fuerza de toda cualidad.

Estas relaciones entre los dos géneros de distancia nos proporcionarán una razón fácil de por qué se las ha tomado tan frecuentemente la una por la otra y de por qué imaginamos que tenemos una idea de extensión sin la idea de un objeto, ya sea de la vista o del tacto. Pues podemos establecer como una máxima general en esta ciencia de la naturaleza humana que siempre que existe una íntima relación entre dos ideas el espíritu es muy propenso a equivocarse y a tomar en todos sus discursos y razonamientos la una por la otra. Este fenómeno ocurre en tantas ocasiones y es de una consecuencia tal, que no puedo por menos de detenerme un momento para examinar sus causas. Estableceré de antemano tan sólo que debemos distinguir exactamente entre el fenómeno mismo y las causas que le asignaremos, y no debemos imaginar por la incertidumbre de las últimas que el primero es también incierto. El fenómeno puede ser real aunque mi explicación sea quimérica. La falsedad de la una no es la consecuencia de la de la otra, aunque al mismo tiempo podemos observar que es muy natural para nosotros sacar una consecuencia tal; lo que es un ejemplo evidente del mismo principio que intento explicar.

Cuando he admitido las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad como principios de unión de las ideas, sin examinar sus causas hice esto, más siguiendo mi primera máxima de que en último término debemos contentarnos con la experiencia que por falta de alguna causa especiosa y plausible que pudiera haber aplicado a este asunto. Hubiera sido fácil hacer una disección imaginaria del cerebro y mostrar por qué en nuestra concepción de una idea los espíritus animales recorren todas las huellas contiguas y hacen surgir las otras ideas relacionadas con ellas. Pero aunque haya descuidado la ventaja que pudiese haber sacado de este tópico para explicar las relaciones de las ideas, temo tener que recurrir a él aquí para explicar los errores que surgen de esta relación. Por consiguiente, observaré que, como la mente se halla dotada de la facultad de despertar la idea que le place, siempre que remite los espíritus a la región del cerebro en la que esta idea está colocada, los espíritus despiertan siempre esta idea cuando corren precisamente por las propias huellas y agitan la célula que corresponde a la idea. Mas como su movimiento es rara vez directo y se

inclina, naturalmente, a un lado u otro, los espíritus animales van a dar por esta razón a las huellas contiguas y presentan otras ideas relacionadas en lugar de la que el espíritu deseaba considerar en un principio. No somos siempre sensibles a este cambio, sino que, continuando en la misma dirección del pensar, hacemos uso de la idea relacionada que se nos presenta y la empleamos en nuestro razonamiento como si fuese la misma que exigíamos primero. Esta es la causa de muchos errores y sofismas en filosofía, como se imaginará naturalmente y como sería fácil mostrar si fuese ocasión aquí.

De las tres relaciones arriba mencionadas, la de semejanza es la fuente más abundante de error, y de hecho existen pocas equivocaciones en nuestro razonamiento que no tomen su origen de ella. Las ideas semejantes no sólo se hallan relacionadas entre sí, sino que las acciones del espíritu que empleamos en su consideración son tan poco diferentes que no somos capaces de distinguirlas. Esta última circunstancia es de gran importancia, y podemos observar en general que siempre que las acciones del espíritu para formar dos ideas sor las mismas o parecidas nos hallamos inclinados a confundir estas ideas y a tomar las unas por las otras. De esto veremos muchos casos en el curso de este tratado. Sin embargo, aunque la semejanza sea la relación que produce más fácilmente equivocaciones en las ideas, las otras, de causalidad y contigüidad, pueden concurrir a producir el mismo influjo. Podemos presentar las figuras de los poetas y oradores como pruebas suficientes de esto si en los asuntos de metafísica fuera tan usual como lo es razonable tomar argumentos de esta esfera; pero temiendo que los metafísicos no estimen esto digno de su categoría, sacaré una prueba de una observación que puede ser hecha en los más de sus propios discursos, a saber: que es usual entre los hombres usar palabras en lugar de ideas y hablar en lugar de pensar en su razonamiento. Usamos palabras en lugar de ideas, porque se hallan comúnmente tan estrechamente enlazadas que el espíritu con facilidad toma las unas por las otras. Y esto es igualmente la razón de por qué ponemos la idea de una distancia que no se considera visible o tangible en lugar de la extensión, que no es más que una composición de puntos visibles o tangibles dispuestos en un cierto orden. A producir esta equivocación concurren las dos relaciones de causalidad y semejanza. El hallar que la primera especie de distancia puede convertirse en la segunda es en este respecto un género de causalidad, y la semejanza en su manera de afectar a los sentidos y disminuir toda cualidad forma la relación de semejanza.

Después de este razonamiento y explicación de mis principios me hallo preparado para responder a todas las objeciones que han sido hechas, ya derivadas de la metafísica, ya de la mecánica. Las disputas frecuentes concernientes al vacío o extensión sin materia no prueban la realidad de la idea en torno de la cual gira la discusión, no habiendo cosa más corriente que ver a los hombres engañarse en este respecto, especialmente cuando por medio de una estrecha relación se presenta otra idea que puede dar lugar a su error.

Podemos dar casi la misma respuesta a la segunda objeción derivada de la unión de las ideas de reposo y aniquilamiento. Cuando todo ha sido aniquilado en la habitación y las paredes continúan inmóviles, la habitación debe ser concebida de la misma manera que cuando el aire que la llena no es un objeto de los sentidos. Este aniquilamiento proporciona a la vista la distancia ficticia que se descubre por las diferentes partes del órgano que son afectadas y por los grados de luz y sombra, y al tacto, aquello que consiste en una sensación de movimiento en la mano o en otro miembro del cuerpo. En vano buscaremos algo más. De cualquier lado que consideremos este asunto, hallaremos que éstas son las únicas impresiones que un objeto puede producir después de su supuesto aniquilamiento, y ya se ha hecho notar que las impresiones no pueden dar origen más que a ideas que se les asemejan.

Puesto que un cuerpo interpuesto entre otros dos puede suponerse que es aniquilado sin producir un cambio en los que se hallan a cada lado de él, se concibe fácilmente que puede ser creado de nuevo y producir una alteración igualmente insignificante. Ahora bien; el movimiento de un cuerpo tiene el mismo efecto que su creación. Los cuerpos distantes no son más afectados en un caso que en otro. Esto basta para convencer nuestra imaginación y probar que no existe repugnancia a este movimiento. Después, la experiencia interviene para persuadirnos de que dos cuerpos situados de la manera antes descrita tienen realmente la capacidad de recibir cuerpos entre ellos y de que no existe obstáculo para la conversión de la distancia invisible e intangible en la distancia visible y tangible. Tan natural como esta conversión pueda parecer, no podemos estar seguros de que es practicable antes de que tengamos experiencia de ella.

Así, me parece que he respondido a las tres objeciones antes mencionadas, aunque al mismo tiempo me doy cuenta de que pocos se satisfarán con estas respuestas, sino que propondrán inmediatamente nuevas objeciones y dificultades. Se me dirá, probablemente, que mi razonamiento no se ocupa de la materia real y que explico solamente el modo como los objetos afectan a los sentidos, sin tratar de dar razón de su naturaleza y operaciones reales. Aunque no haya nada visible o tangible interpuesto entre dos cuerpos, hallamos por experiencia que los cuerpos pueden ser colocados del mismo modo con respecto a nuestra vista y que se requiere el mismo movimiento de la mano para pasar del uno al otro que si se hallasen separados por algo visible y tangible. Esta distancia invisible e intangible se halla también por experiencia que posee la capacidad de admitir cuerpos o de hacerse visible y tangible. He aquí la totalidad de mi sistema, y en ninguna parte de él he tratado de explicar las causas que separan los cuerpos de esta- manera y les conceden la capacidad de admitir otros entre ellos sin un impulso o penetración.

Respondo a esta objeción declarándome culpable y confesando que mi intención no fue jamás penetrar en la naturaleza de los cuerpos o explicar las causas secretas de sus actividades; pues, además de que esto no pertenece a mi propósito presente,

temo mucho que sea una empresa que vaya más allá del alcance del entendimiento humano y que nosotros no podamos jamás pretender conocer otra cosa más que las propiedades externas de éstas que se presentan a los sentidos. En cuanto a los que intentan algo más, diré que no puedo aprobar su ambición mientras no vea, en algún caso por lo menos, que han logrado un éxito. En el presente me contento con conocer perfectamente la manera según la que los objetos afectan mis sentidos y sus conexiones recíprocas, en tanto que la experiencia me informa acerca de ello. Esto es suficiente para la conducta de la vida, y esto también basta para mi filosofía, que pretende tan sólo, explicar la naturaleza y causas de nuestras percepciones o impresiones e ideas(10).

Concluiré este asunto relativo a la extensión con una paradoja que se explicará fácilmente por el razonamiento que precede. Esta paradoja es que si se quiere conceder a la distancia invisible e intangible, o, en otras palabras, a la capacidad de llegar a ser una distancia visible y tangible, el nombre de vacío la extensión y la materia son lo mismo y sin embargo existe un vacío. Si no se quiere concederle este nombre, el movimiento es posible en un espacio pleno sin un impulso, en infinito, sin volver en un círculo y sin penetración. De cualquier modo que podamos expresarnos, debemos siempre confesar que no poseemos una idea de la extensión real sin llenarla de objetos sensibles y concebir sus partes como visibles o tangibles.

En cuanto a la doctrina de que el tiempo no es sino el modo según el que existen los objetos reales, podemos observar que se halla sometida a las mismas objeciones que la doctrina similar referente a la extensión. Si es una prueba suficiente de que tengamos la idea de un vacío el que discutimos y razonamos acerca de ella, debemos por la misma razón tener la idea de tiempo sin una existencia mudable, pues no hay asunto de discusión más frecuente y común. Pero que no tenemos realmente esta idea es cierto. ¿Pues de dónde puede derivarse? ¿Surge de una impresión de sensación o reflexión? Pongámosla claramente ante nosotros para que podamos conocer su naturaleza y cualidades; pero si no se puede poner claramente una impresión tal, es que se ha cometido un error cuando se imagina que se posee esta idea.

Sin embargo, aunque sea imposible mostrar la impresión de la que se deriva la idea del tiempo sin una existencia mudable, podemos fácilmente poner de relieve las apariencias que hacen imaginarnos que tenemos esta idea. Podemos observar que existe una continua sucesión de percepciones en nuestro espíritu; así que la idea del tiempo hallándosenos siempre presente cuando consideramos un objeto fijo a las cinco y consideramos el mismo objeto a las seis, nos inclinamos a aplicar esta idea del mismo modo que si cada momento fuese distinguido por una posición diferente o una alteración del objeto. La primera y segunda apariciones del objeto, por ser comparadas con la sucesión de nuestras percepciones, parecen igualmente cambiadas que si el objeto hubiese cambiado realmente. A esto puede añadirse que la experiencia nos muestra que el objeto era susceptible de un número tal de transformacio-

nes entre estas dos apariciones, del mismo modo que también la duración inmutable, o más bien ficticia, tiene el mismo efecto sobre toda cualidad, por aumentarla o disminuirla, que la sucesión, que es manifiesta para los sentidos. Por estas tres relaciones nos inclinamos a confundir nuestras ideas y a imaginar que podemos formar la idea de un tiempo y duración sin cambio alguno o sucesión.

Sección VI

De las ideas de existencia y de existencia externa.

No estará fuera de lugar, antes de dejar este asunto, explicar las ideas de existencia y de existencia externa, que, lo mismo que las ideas del espacio y el tiempo, tienen sus dificultades. Por este medio estaremos mejor preparados para el examen del conocimiento y probabilidad si entendemos perfectamente todas las ideas particulares que entran en nuestro razonamiento.

No hay impresión ni idea de cualquier género de la que tengamos conciencia o memoria que no se conciba como existente, y es evidente que de esta conciencia se deriva la más perfecta idea y seguridad del ser. Partiendo de aquí, podemos presentar un dilema, el más claro y concluyente que puede imaginarse, a saber: que ya que jamás recordamos una idea o impresión sin atribuirle existencia, la idea de existencia o debe ser derivada de una impresión distinta unida con cada percepción u objeto de nuestro pensamiento, o debe ser la misma idea que la idea de la percepción u objeto.

Del mismo, modo que este dilema es una consecuencia evidente del principio de que toda idea surge de una impresión similar, no es dudosa la decisión entre las proposiciones del dilema. Tan lejos se halla de existir una impresión distinta que acompañe a cada impresión y a cada idea, que yo no podría pensar que existen dos impresiones distintas que están unidas inseparablemente. Aunque ciertas sensaciones puedan estar a veces unidas hallamos rápidamente que admiten una separación y pueden presentarse separadas. Así, aunque cada impresión o idea que recordamos sea considerada como existente, la idea de la existencia no se deriva de una impresión particular.

La idea de la existencia, pues, es lo mismo que la idea que concebimos siendo existente. El reflexionar sobre algo simplemente y el reflexionar sobre algo como existente no son cosas diferentes. Esta idea, cuando va unida con la idea de un objeto, no constituye una adición para él. Todo lo que concebimos lo concebimos como existente. Toda idea que nos plazca formarnos es la idea de un ser, y la idea de un ser es toda idea que nos plazca formarnos.

Quien se oponga a esto debe necesariamente indicar la impresión diferente de la que la idea o entidad se deriva y debe probar que esta impresión es inseparable de

cada percepción que creemos existente. Sin vacilar, podemos concluir que esto es imposible.

Nuestro razonamiento precedente(11), referente a la distinción de las ideas sin una diferencia real, no nos servirá aquí de ayuda alguna. Este género de distinción se funda en las diferentes semejanzas que una misma idea simple puede tener con varias ideas diferentes; pero ningún objeto puede presentarse que se asemeje con algún otro objeto con respecto de su existencia y diferente de los otros en el mismo particular, pues todo objeto que se presenta debe necesariamente ser existente.

Un razonamiento análogo explicará la idea de la existencia externa. Podemos observar que se concede universalmente por los filósofos y es, además, manifiesto por sí mismo, que nada se halla siempre realmente presente al espíritu más que sus percepciones o impresiones e ideas, y que los objetos externos nos son conocidos tan sólo por las percepciones que ellos ocasionan. Odiar, amar, pensar, tocar, ver, no son, en conjunto, más que percibir.

Ahora bien; ya que nada se halla siempre presente al espíritu más que las percepciones, y ya que todas las ideas se derivan de algo que se ha hallado antes presente a él, se sigue que es imposible para nosotros concebir o formarnos una idea de algo específicamente diferente de las ideas e impresio nes. Fijemos nuestra atención sobre nosotros mismos tanto como nos sea posible; dejemos caminar nuestra imaginación hasta los cielos o hasta los últimos límites del universo: jamás daremos un paso más allá de nosotros mismos ni jamás concebiremos un género de existencia más que estas percepciones que han aparecido en esta estrecha esfera. Este es el universo de la imaginación y no poseemos más ideas que las que allí se han producido.

Lo más lejos que podemos ir hacia la concepción de los objetos externos, cuando se los supone específicamente diferentes de nuestras percepciones, es formarnos una idea relativa de ellos sin pretender comprender los objetos con que se relacionan. Generalmente hablando, no debemos suponerlos específicamente diferentes, sino solamente atribuirles diferentes relaciones, conexiones y duraciones. Pero de esto hablaremos con más detalle más adelante(12).

Parte Tercera

Del conocimiento y la probabilidad

Sección Primera

Del conocimiento.

Existen siete géneros diferentes de relaciones filosóficas(13), a saber: semejanza, identidad, relaciones de tiempo y lugar, relación de cantidad o número, grados en alguna cualidad, oposición y causalidad. Estas relaciones pueden dividirse en dos clases: las que dependen enteramente de las ideas que comparamos entre sí y las que pueden cambiar sin cambio alguno en las ideas. Por la idea de un triángulo descubrimos la relación de igualdad que sus tres ángulos tienen con dos rectos, y esta relación es invariable, mientras que nuestra idea permanece la misma. Por el contrario, las relaciones de contigüidad y distancia entre dos objetos pueden cambiarse meramente por una alteración de su lugar sin cambio alguno de los objetos mismos o de sus ideas, y el lugar depende de muchos accidentes diferentes que no pueden ser previstos por el espíritu. Lo mismo sucede con la identidad y la causalidad. Dos objetos, aunque semejantes en absoluto y aun apareciendo en el mismo lugar en tiempos diferentes, pueden ser diferentes numéricamente, y como la fuerza por la que un objeto produce otro no puede jamás descubrirse meramente por su idea, es evidente que causa y efecto son relaciones de las que nos informamos por la experiencia y no por el razonamiento o reflexión abstracta. No existe ningún fenómeno particular, aun el más simple, que pueda ser explicado por las cualidades de los objetos tal como se nos aparecen o que pueda ser previsto sin la ayuda de nuestra memoria y experiencia.

Resulta, por consiguiente, que de estas siete relaciones filosóficas quedan sólo cuatro que, dependiendo únicamente de las ideas, pueden ser objetos del conocimiento y certidumbre. Estas cuatro son: semejanza, oposición, grados en la cualidad y relaciones de la cantidad o número. Tres de estas relaciones pueden descubrirse a primera vista y corresponden más propiamente al dominio de la intuición que al de

la demostración. Cuando un objeto se asemeja a otro la semejanza se revelará ya en un principio a la vista o más bien a nuestro espíritu y rara vez requerirá un segundo examen. El caso es el mismo en la oposición y en los grados de cualidad. Nadie puede dudar de que la existencia y no existencia se destruyen entre sí y que son completamente incompatibles y contrarias, y aunque sea imposible juzgar exactamente de los grados de una cualidad, como color, sabor, calor, frío, cuando la diferencia entre ellos es muy pequeña, es, sin embargo, fácil decidir que una de ellas es superior o inferior a la otra cuando su diferencia es considerable. Apreciamos siempre esta diferencia a primera vista, sin necesidad de ninguna investigación o razonamiento.

Podemos proceder de la misma manera al determinar las relaciones de cantidad o número y podemos de una ojeada observar la superioridad o inferioridad entre números y figuras, especialmente cuando la diferencia es muy grande y notable. En cuanto a la igualdad o proporción exacta, podemos tan sólo conjeturarla partiendo de una consideración particular, excepto en muy pocos números o en porciones de extensión muy limitadas que se comprenden en un instante y en las que percibimos la imposibilidad de caer en un error considerable. En los demás casos debemos establecer las relaciones con alguna libertad o proceder de una manera más artificiosa.

He hecho observar ya que la geometría o el arte por el que fijamos las relaciones de las figuras, aunque supera con mucho en universalidad y exactitud a los juicios imprecisos de los sentidos y la imaginación, no logra jamás, sin embargo, una perfecta precisión y exactitud. Sus primeros principios se obtienen también de la apariencia general de los objetos, y esta apariencia no puede aportarnos seguridad alguna si observamos la prodigiosa pequeñez de que la naturaleza es susceptible. Nuestras ideas parecen dar una perfecta seguridad de que dos líneas rectas no pueden tener un segmento común; pero si consideramos estas ideas hallaremos que suponen siempre una inclinación sensible de dos líneas y que cuando el ángulo que forman es extremamente pequeño no poseemos un criterio tan preciso de línea recta que nos asegure de la verdad de esta proposición. Sucede lo mismo con las más de las decisiones primarias de las matemáticas.

Por consiguiente, sólo quedan el álgebra y la aritmética como las únicas ciencias en las que podemos elevar el encadenamiento del razonamiento a un elevado grado de complicación y mantener, sin embargo, una perfecta exactitud y certidumbre. Poseemos un criterio preciso por el cual juzgamos de la igualdad y relación de los números, y según corresponden o no a este criterio determinamos sus relaciones sin posibilidad de error. Cuando dos números se combinan de modo que el uno tiene siempre una unidad que corresponde a cada unidad del otro, decimos que son iguales, y precisamente por la falta de este criterio de igualdad en la extensión la geometría puede difícilmente ser estimada como una ciencia perfecta e infalible.

No estará fuera de lugar aquí el obviar una dificultad que puede surgir de mi afirmación de que, aunque la geometría no llega a la precisión y certidumbre perfecta que son peculiares de la aritmética y el álgebra, sin embargo, supera a los juicios imperfectos de nuestros sentidos e imaginación. La razón de por qué atribuyo algún defecto a la geometría es que sus principios originales y fundamentales se derivan meramente de las apariencias y puede quizá imaginarse que este defecto debe siempre acompañarla e impedirle alcanzar una mayor exactitud en la comparación de los objetos e ideas que la que nuestra vista o imaginación por sí sola es capaz de alcanzar. Yo concedo que este defecto la acompaña en tanto que la aparta de la aspiración a una plena certidumbre; pero ya que estos principios fundamentales dependen de las apariencias más fáciles y menos engañosas, conceden a sus consecuencias un grado de exactitud del que estas consecuencias, consideradas aisladamente, son incapaces. Es imposible para la vista determinar que los ángulos de un quiliágono son iguales a 1.996 ángulos rectos o hacer alguna conjetura que se aproxime a esta relación; pero cuando determina que las líneas rectas no pueden coincidir, que no podemos trazar más que una recta entre dos puntos dados, su error no puede ser de importancia alguna. Y esta es la naturaleza y uso de la geometría, a saber: llevarnos a apariencias tales que por su simplicidad no pueden hacernos caer en un error considerable.

Debo aprovechar la ocasión para proponer una segunda observación referente a nuestros razonamientos demostrativos, que es sugerida por el objeto mismo de las matemáticas. Es usual entre los matemáticos pretender que las ideas que constituyen el objeto de su investigación son de una naturaleza tan refinada y espiritual que no caen bajo la concepción de la fantasía, sino que deben ser comprendidas por una visión pura e intelectual, de la que tan sólo las facultades superiores del alma son capaces. La misma concepción aparece en muchas de las partes de la filosofía y se emplea principalmente para explicar nuestras ideas abstractas y para mostrar cómo podemos formarnos la idea de un triángulo, por ejemplo, que no sea ni isósceles, ni escaleno, ni limitada una longitud y proporción particular de los lados. Es fácil ver por qué los filósofos están tan entusiasmados con esta noción de las percepciones espirituales y refinadas, ya que por su medio ocultan muchos de sus absurdos y rehúsan someterse a las decisiones de las ideas claras, apelando a las que son obscuras e inciertas. Pero para destruir este artificio no necesitamos más que reflexionar acerca del principio sobre el que hemos insistido de que todas nuestras ideas son copia de nuestras impresiones. De aquí podemos concluir inmediatamente que, ya que todas las impresiones son claras y precisas, las ideas que son copias de ellas deben ser de la misma naturaleza y no pueden nunca, más que por nuestra culpa, contener algo tan obscuro e intrincado. Una idea es por su naturaleza más débil y tenue que una impresión; pero siendo en los restantes respectos la misma, no puede implicar un misterio muy grande. Si su debilidad la hace obscura, nuestra tarea es

remediar este defecto tanto como sea posible, haciendo a la idea estable y precisa, y hasta conseguir esto es en vano pretender razonar y filosofar.

Sección II

De la probabilidad y de la idea de causa y efecto.

Esto es todo lo que estimo necesario observar referente a las cuatro relaciones que son el fundamento de la ciencia. En cuanto a las otras tres, que no dependen de la idea y pueden estar ausentes o presentes mientras la idea permanece la misma, será conveniente explicarlas más en particular. Estas tres relaciones son: identidad, situaciones en tiempo y lugar y causalidad.

Todo razonamiento no consiste más que en la comparación y en el descubrimiento de las relaciones constantes o inconstantes que dos o más objetos mantienen entre sí. Podemos hacer esta comparación cuando estos dos objetos se hallan presentes a los sentidos, o cuando ninguno de ellos está presente, o cuando lo está uno solo. Cuando los dos objetos están presentes a los sentidos, juntamente con la relación, llamamos a esto más bien percepción de razonamiento, y no existe en este caso una actividad del pensamiento o una acción propiamente hablando, sino una mera admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos de la sensación. Según este modo de pensar, no podemos admitir como razonamiento las observaciones que podemos hacer referentes a la identidad y a las relaciones de tiempo y lugar, pues en ninguna de ellas el espíritu puede ir más allá de lo que está inmediatamente presente a los sentidos o descubrir la existencia real o las relaciones de los objetos. Tan sólo la causalidad produce una conexión que nos da la seguridad de la existencia o acción de un objeto que fue seguido o precedido por la existencia o acción de otro, y no pueden las otras dos relaciones usarse en el razonamiento excepto en tanto que le afectan o son afectadas por él. No existe nada en los objetos que nos persuada de que están siempre remotos o siempre contiguos, y cuando descubrimos por la experiencia y la observación que su relación en este particular es invariable, concluimos que existe alguna causa secreta que los separa o los une. El mismo razonamiento se aplica a la identidad. Suponemos fácilmente que un objeto puede continuar individualmente el mismo aunque muchas veces desaparezca y se presente de nuevo a los sentidos, y le atribuimos una identidad, a pesar de la interrupción de la percepción, siempre que concluimos que si hubiéramos mantenido nuestra vista constantemente dirigida a él nos hubiera producido una percepción invariable o ininterrumpida. Esta conclusión, que va más allá de las impresiones de nuestros sentidos, puede fundarse solamente en la conexión de causa y efecto, y de otro modo no podríamos tener seguridad alguna de que el objeto no ha cambiado, aunque el nuevo objeto pueda parecerse mucho al que estuvo primeramente presente a nuestros sentidos. Siempre que descubrimos una semejanza perfecta tal consideramos si es común en esta espe-

cie de objetos o si es posible o probable que una causa pueda operar para producir el cambio y semejanza, y según lo que determinemos referente a estas causas y efectos pronunciamos nuestro juicio concerniente a la identidad del objeto.

Resulta, pues, aquí que, de las tres relaciones que no dependen de las meras ideas, la única que puede ser llevada más allá de los sentidos e informarnos de existencias y objetos que no podemos ver o tocar es la causalidad. Debemos, por consiguiente, tratar de explicar plenamente esta relación antes de que dejemos esta cuestión del entendimiento.

Para comenzar debidamente debemos considerar la idea de la causalidad y ver de qué origen se deriva. Es imposible razonar con exactitud y entender perfectamente la idea acerca de la que razonamos, y es imposible entender perfectamente una idea sin seguirla hasta su origen y examinar la impresión primaria de la que surge. El examen di la impresión concede claridad a la idea y el examen de la idea concede una claridad igual a todos nuestros razonamientos.

Dirijamos, por consiguiente, nuestra vista a dos objetos cualesquiera de los que llamamos causa y efecto e indaguemos en todos sentidos para hallar la impresión que produce esta idea de una importancia tan prodigiosa. A primera vista percibo que no debo buscar una cualidad particular de los objetos, ya que cualquiera que sea la cualidad que elija hallo siempre algún objeto que no la posee y que, sin embargo, cae bajo la denominación de causa y efecto. De hecho no hay nada existente ni externa ni internamente que no pueda ser considerado como causa o efecto, aunque es manifiesto que no hay ninguna cualidad que corresponda universalmente a todos los seres y les conceda el derecho a esta denominación.

La idea de la causalidad debe derivarse de alguna relación entre los objetos y debemos ahora intentar descubrir esta relación. Hallo, en primer lugar, que todos los objetos que se consideran como causa y efecto son contiguos y que nada puede operar en un tiempo o lugar que se halle algo separado del de su propia existencia. Aunque los objetos distantes puedan a veces parecer producirse los unos a los otros, se halla después de más detenido examen que están enlazados por una cadena de causas contiguas entre ellas y con los objetos distantes, y cuando en un caso particular no podemos descubrir esta conexión presumimos que existe. Podemos considerar, pues, la relación de contigüidad como esencial a la de causalidad; al menos podemos suponer que lo es, según la opinión general, hasta que hallemos una ocasión más apropiada para esclarecer esta cuestión, examinando qué objetos son o no son susceptibles de yuxtaposición y enlace.

La segunda relación que haré observar como esencial para las causas y efectos no es tan universalmente reconocida, sino que se halla sometida a alguna controversia. Es esta la de la prioridad en el tiempo de la causa con respecto del efecto. Algunos pretenden que no es absolutamente necesario que una causa preceda a su efecto, sino que un objeto o acción en el primer momento de su existencia puede ejercer su

cualidad productiva y dar lugar a otro objeto o acción perfectamente contemporáneo con él mismo. Pero además de que la experiencia en muchos casos parece contradecir esta opinión, podemos establecer la relación de prioridad por una inferencia o razonamiento. Es una máxima establecida en la filosofía natural y moral que un objeto que existe en algún tiempo en su plena perfección sin producir otro no es su única causa, sino que es auxiliado por algún otro principio que le saca de su estado de inactividad y le hace ejercer la energía que poseía secretamente. Ahora bien; si una causa puede ser totalmente contemporánea de su efecto, es cierto, según esta máxima, que todas las causas deben serlo, ya que si alguna de ellas retrasa su actuación un momento no se ejercita en el tiempo individual debido, en el que podía haber operado, y, por consiguiente, no es una causa propiamente dicha. La consecuencia de esto no sería nada menos que la destrucción de la sucesión de causas que observamos en el mundo y de hecho la total aniquilación del tiempo, pues si una causa fuese contemporánea de su efecto y este efecto de sus efectos, y así sucesivamente, es claro que no existiría nada semejante a la sucesión y que todos los objetos deberían ser coexistentes.

Si este argumento aparece satisfactorio, bien: si no, ruego al lector me conceda la misma libertad que yo me he tomado en el caso precedente suponiendo que lo es, pues hallará que la cosa no tiene gran importancia. Habiendo así descubierto o supuesto que las dos relaciones de contigüidad y sucesión son esenciales a las causas y efectos, hallo que me encuentro detenido y no puedo proseguir adelante, considerando un caso particular de causa y efecto. El movimiento en un cuerpo se considera, mediante el choque, como causa del movimiento en otro. Cuando consideramos estos objetos con la mayor atención, hallamos que un cuerpo se aproxima al otro y que el movimiento de uno precede al del otro, pero sin un intervalo sensible. Es en vano torturarnos con una reflexión y pensamiento ulterior sobre este asunto. No podemos ir más lejos considerando este caso particular.

Si alguno quisiese dejar este caso y pretender definir una causa diciendo que es algo productivo de otra cosa, es evidente que no dirá nada. Pues ¿qué entiende por producción? ¿Puede dar una definición de ella que no sea lo mismo que la de causalidad? Si lo puede, deseo que me la presente; si no puede, se mueve en un círculo y da términos sinónimos en lugar de una definición.

¿Debemos contentamos con estas dos relaciones de contigüidad y sucesión como aportándonos una idea completa de la causalidad? De ningún modo. Un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin ser considerado como su causa. Existe una conexión necesaria que debe ser tenida en consideración, y esta relación es de mucha mayor importancia que ninguna de las dos antes mencionadas.

Aquí de nuevo investigo el objeto en todos sentidos para descubrir la naturaleza de esta conexión necesaria y hallar la impresión o impresiones de las que esta idea puede ser derivada. Cuando dirijo mi vista a las cualidades conocidas de los objetos

descubro inmediatamente que la relación de causa y efecto no depende en lo más mínimo de ellas. Cuando considero sus relaciones no puedo hallar ninguna más que las de contigüidad y sucesión, que ya he considerado como imperfectas y no satisfactorias. ¿Debe hacerme afirmar la falta de esperanza en el éxito que yo poseo aquí una idea que no va precedida de una impresión similar? Esto sería una prueba demasiado fuerte de ligereza e inconstancia, ya que el principio contrario ha sido establecido tan firmemente que no admite duda alguna, al menos hasta que hayamos examinado más plenamente la dificultad presente.

Debemos, por consiguiente, proceder del mismo modo que aquellos que, buscando algo que les está oculto y no hallándolo en el lugar que esperan, van a dar a los campos vecinos sin una idea clara de su designio, esperando que su buena fortuna los guíe por último hacia lo que buscan. Es necesario para nosotros abandonar la consideración directa de la cuestión referente a la naturaleza de la conexión necesaria que entra en nuestra idea de causa y efecto y tratar de hallar algunas otras cuestiones cuyo examen nos aporte quizá una indicación que pueda servirnos para aclarar la dificultad presente. De estas cuestiones se presentan dos que debo proceder a examinar y que son las que siguen:

Primera. ¿Por qué razón declaramos necesario que algo cuya existencia ha comenzado debe tener también una causa?

Segunda. ¿Por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares, y cuál es la naturaleza de esta inferencia que hacemos de las unas a los otros y de la creencia en que nos basamos?

Haré observar antes de que vaya más lejos que aunque las ideas de causa y efecto se derivan tanto de las impresiones de reflexión como de las de sensación, sin embargo, a causa de la brevedad, menciono corrientemente sólo las últimas, como el origen de estas ideas, aunque deseo que todo lo dicho de ellas pueda hacerse extensivo a las primeras. Las pasiones se hallan enlazadas con sus objetos y con otras pasiones lo mismo que los cuerpos externos se hallan enlazados entre sí. La misma relación, pues, de causa y efecto que corresponde a los unos debe ser común a todos ellos.

Sección III

Por qué una causa es siempre necesaria.

Para comenzar con la primera cuestión, referente a la necesidad de la causa, es una máxima general en filosofía que todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia. Esto se admite como cierto en todos los razonamientos sin que se dé o se pida una prueba. Se supone que se funda en la intuición y que es una de las máximas que, aunque pueden ser negadas de palabra, es imposible que los hombres duden en el fondo de ellas. Sin embargo, si examinamos esta máxima me-

diante la idea o conocimiento antes explicado, no descubriremos en ella señal alguna de una certidumbre intuitiva de este género, sino que, por el contrario, hallaremos que su naturaleza es extraña a esta especie de convicción.

Toda certidumbre surge de la comparación de las ideas y del descubrimiento de las relaciones que son inalterables, en tanto que las ideas continúan las mismas. Estas relaciones son: semejanza, relaciones de cantidad y número, grados de una cualidad y oposición, ninguna de las cuales se halla implicada en la proposición de que todo lo que tiene un comienzo tiene también una causa de existencia. Esta proposición, por consiguiente, no es intuitivamente cierta. Al menos el que afirme que es intuitivamente cierta debe negar que estas son las únicas relaciones infalibles y debe hallar alguna otra relación de este género implicada en ella; para examinar esto habrá tiempo suficiente.

Aquí, sin embargo, existe un argumento que prueba al mismo tiempo que la proposición precedente no es ni intuitiva ni demostrativamente cierta. Jamás podemos demostrar la necesidad de la causa de cada nueva existencia o nueva modificación de existencia sin mostrar a la vez la imposibilidad que existe de que algo pueda comenzar a ser sin algún principio productivo, y si la última proposición no puede ser probada debemos desesperar de llegar a ser capaces de probar la primera. Ahora bien; podemos convencernos de que la última proposición es totalmente incapaz de una prueba demostrativa considerando que todas las ideas diferentes pueden separarse las unas de las otras, y que, como las ideas de causa y efecto son evidentemente diferentes, nos será fácil concebir que un objeto no exista en un momento y exista en el próximo momento sin unir con él la idea diferente de una causa o principio productivo. Por consiguiente, la separación de la idea de una causa de la de una existencia que comienza es claramente posible para la imaginación y, por consecuencia, la separación actual de estos objetos es posible en tanto que no implica contradicción ni absurdo, y es, pues, incapaz de ser refutada por algún razonamiento que parta de meras ideas, sin el que es imposible demostrar la necesidad de una causa.

Según esto, hallaremos después del debido examen que toda demostración que ha sido presentada en favor de la necesidad de la causa es falaz y sofística. Todos los puntos del espacio y del tiempo, dicen algunos filósofos(14), en los que podemos suponer que comienza a existir algún objeto son en sí mismos iguales, y a menos que no exista una causa que sea peculiar a un tiempo y a un lugar y que por este medio determine y fije la existencia, debe quedar eternamente ésta en suspenso y el objeto jamás podrá comenzar a ser por algo que fije su principio. Sin embargo, yo me pregunto si es algo más difícil suponer que el tiempo y el lugar son fijados sin causa alguna que suponer que la existencia se halla determinada de esta manera. La primera cuestión que se nos presenta en este asunto es siempre si el objeto existirá a no; la segunda, cuándo y dónde debe comenzar a existir. Si la supresión de una causa fuera intuitivamente absurda en un caso, debe serlo también en el otro, y si

este absurdo no se explicase sin una prueba en un caso, la requeriría también en el otro. El absurdo, pues, de un supuesto no puede constituir jamás una prueba del otro, ya que ambos se hallan en el mismo plano y deben ser o no admitidos por el mismo razonamiento.

El segundo argumento(15) que yo encuentro que se usa en este problema tropieza con la misma dificultad. Se dice que todo debe tener una causa, pues si algo careciese de causa se produciría por sí mismo, es decir, existiría antes de haber existido, lo que es imposible. Pero este razonamiento es claramente erróneo, porque supone que en nuestra negación de una causa afirmamos lo que negamos expresamente, a saber: que debe existir una causa que por consiguiente se considera que es el objeto mismo, y esto sin duda alguna es una contradicción evidente. El decir que algo es producido o, para expresarnos más propiamente, comienza a existir sin una causa, no es afirmar que es causa de sí mismo, sino que, por el contrario, al excluir todas las causas externas se excluye a fortiori la cosa misma que es creada. Un objeto que existe absolutamente sin causa no es ciertamente su propia causa, y cuando se afirma que el uno sigue a la otra se supone el punto en cuestión y se toma como cierto que es totalmente imposible que algo pueda comenzar a existir sin causa, y que por la exclusión de un principio productivo debemos recurrir a otro.

Sucede lo mismo con el tercer argumento(16) que ha sido empleado para demostrar la necesidad de una causa. Todo lo que se produce sin causa es producido por nada, o, en otras palabras, no tiene nada por causa; pero nada puede jamás ser una causa como tampoco puede ser algo o igual a dos ángulos rectos. Por la misma intuición que percibimos que nada no es igual a dos ángulos rectos o no es algo, percibimos que no puede ser jamás una causa y, por consiguiente, percibimos que todo objeto tiene una causa real de su existencia.

Creo que no será necesario emplear muchas palabras para mostrar la debilidad de este argumento después de lo que he dicho del precedente. Los dos se hallan fundados en la misma falacia y se derivan del mismo giro de pensamiento. Basta observar solamente que cuando excluimos todas las causas debemos excluirlas realmente y ni suponer aun nada o el objeto mismo como causa de existencia, y, por consecuencia, no podemos obtener argumento alguno partiendo del absurdo de estos supuestos para probar el absurdo de la conclusión. Si todo debe tener una causa, se sigue que por la exclusión de otras causas debemos aceptar el objeto mismo o nada como causa; pero el punto central de la cuestión es si todo debe o no tener causa, lo que, por consiguiente, según un razonamiento preciso, no puede jamás tomarse como cierto.

Existen gentes más superficiales que dicen que todo efecto debe tener una causa, porque esto va implicado en la idea del efecto. Todo efecto supone necesariamente una causa, siendo efecto un término relativo del que causa es el correlativo. Sin embargo, esto no prueba más que todo ser deba ser precedido por una causa que se

sigue de que todo marido debe tener una mujer, que todo hombre debe estar casado. El verdadero estado de la cuestión consiste en saber si todo objeto que comienza a existir debe su existencia a una causa, y esto es lo que yo afirmo que no es cierto ni intuitiva ni demostrativamente, y espero haberlo probado bastante por el razonamiento que precede.

Ya que no es por el conocimiento o por un razonamiento científico por lo que derivamos la opinión de la necesidad de una causa para cada nueva producción, dicha opinión debe necesariamente surgir de la observación y experiencia. La próxima cuestión, pues, debe ser naturalmente saber cómo la experiencia da lugar a un principio tal. Sin embargo, como encuentro que será más conveniente reducir esta cuestión a la que sigue, a saber: por qué concluimos que tales causas particulares tengan tales efectos particulares y por qué hacemos una inferencia de los unos a los otros, debemos hacer de ésta el asunto de nuestra investigación futura. Quizá se hallará, en último término, que la misma respuesta sirva para ambas cuestiones.

Sección IV

De los elementos componentes de nuestros razonamientos relativos a la causa y efecto.

Aunque el espíritu, en sus razonamientos de causa y efecto, dirige su vista más allá de los objetos que vemos o recordamos, no puede perderlos de vista enteramente ni razonar tan sólo sobre sus propias ideas sin alguna mezcla de impresiones, o al menos de las ideas de la memoria que son equivalentes a las impresiones. Cuando inferimos efectos partiendo de causas debemos establecer la existencia de estas causas, para hacer lo cual sólo tenemos dos caminos: la percepción inmediata de nuestra memoria o sentido o la inferencia partiendo de otras causas, causas que debemos explicar de la misma manera por una impresión presente o por una inferencia partiendo de sus causas, y así sucesivamente hasta que lleguemos a un objeto que vemos o recordamos. Es imposible para nosotros proseguir en nuestras inferencias al infinito, y lo único que puede detenerlas es una impresión de la memoria o los sentidos más allá de la cual no existe espacio para la duda o indagación.

Para dar un ejemplo de esto debemos elegir un asunto de historia y considerar por qué razón lo creemos o rechazamos. Así, creemos que César fue asesinado en el Senado en los idus de Marzo, y esto porque el hecho está establecido basándose en el testimonio unánime de los historiadores, que concuerdan en asignar a este suceso este tiempo y lugar precisos. Aquí ciertos caracteres y letras se hallan presentes a nuestra memoria o sentidos, caracteres que recordamos igualmente que han sido usados como signos de ciertas ideas; estas ideas estuvieron en los espíritus de los que se hallaron inmediatamente presentes a esta acción y que obtuvieron las ideas directamente de su existencia o fueron derivadas del testimonio de otros y éstas a su

vez de otro testimonio por una graduación visible hasta llegar a los que fueron testigos oculares y espectadores del suceso. Es manifiesto que toda esta cadena de argumentos o conexión de causas y efectos se halla fundada en un principio en los caracteres o letras que son vistos o recordados y que sin la autoridad de la memoria o los sentidos nuestro razonamiento entero sería quimérico o carecería de fundamento. Cada eslabón de la cadena estaría enlazado en este caso con otro, pero no existiría nada fijo en los dos extremos de ella capaz de sostenerla en su totalidad, y, por consecuencia, no existiría ni creencia ni evidencia. Esto es realmente lo que sucede con todos los argumentos hipotéticos o razonamientos partiendo de un supuesto, por no existir en ellos ni una impresión presente ni una creencia en una existencia real.

No necesito observar que no existe una objeción precisa a la presente doctrina de que no podemos razonar sobre nuestras conclusiones o principios pasados sin recurrir a las impresiones de las que primeramente surgieron; pues aun suponiendo que estas impresiones estén enteramente borradas de la memoria, la convicción que produjeron subsiste aún y es igualmente cierto que todo razonamiento, relativo a las causas y efectos se deriva originalmente de alguna impresión, de la misma manera que la seguridad de una demostración procede siempre de una comparación de ideas, aunque continúe después que la comparación se ha olvidado.

Sección V

De las impresiones de los sentidos y la memoria.

En este razonamiento de la causalidad empleamos materiales que son de una naturaleza mixta y heterogénea y que, a pesar de estar enlazados, son esencialmente diferentes los unos de los otros. Todos nuestros argumentos relativos a las causas y efectos consisten en una impresión de la memoria o los sentidos y la idea de la existencia que produce el objeto, de la impresión o que es producida por ella. Por consiguiente, tenemos aquí tres cosas que explicar, a saber: primero, la impresión originaria; segundo, la transición a la idea de la causa o efecto relacionado; tercero, la naturaleza y cualidades de esta idea.

En cuanto a las impresiones que surgen de los sentidos, su causa última es, en mi opinión, perfectamente inexplicable por la razón humana y será siempre imposible decidir con certidumbre si surgen inmediatamente del objeto o son producidas por el poder creador del espíritu o se derivan del autor de nuestro ser. No es tampoco esta cuestión de importancia alguna para nuestro propósito presente. Podemos realizar inferencias partiendo de la coherencia de nuestras percepciones, ya sean éstas verdaderas o falsas, ya representen a la naturaleza exactamente o sean meras ilusiones de los sentidos.

Cuando buscamos la característica que distingue la memoria de la imaginación debemos percibir inmediatamente que no puede hallarse en las ideas simples que se

nos presentan, ya que estas dos facultades toman sus ideas simples de las impresiones y no pueden ir nunca más allá de estas percepciones originales. Estas facultades tampoco se distinguen entre sí por la disposición de sus ideas complejas, pues aunque es una propiedad peculiar de la memoria el conservar el orden y posición original de sus ideas, mientras que la imaginación las altera y cambia como le place, esta diferencia, sin embargo, no es suficiente para distinguirlas por su actuación o hacérnoslas conocer la una por la otra, siendo imposible recordar las impresiones pasadas para compararlas con nuestras ideas presentes y ver si su disposición es exactamente similar. Por consiguiente, ya que la memoria no se caracteriza por el orden de sus ideas complejas ni por la naturaleza de sus ideas simples, se sigue que la diferencia entre ella y la imaginación está en su fuerza y vivacidad superior. Cuando un hombre se entrega a su fantasía para fingir alguna escena pasada de aventuras, no existiría posibilidad alguna de distinguir esto de un recuerdo de un género igual si las ideas de la imaginación no fuesen más débiles y más obscuras.

Sucede frecuentemente que, cuando dos hombres han tomado parte en una acción o un suceso, uno de ellos la recuerda mucho mejor que otro, y puede experimentar la mayor dificultad del mundo para hacer que su compañero la recuerde. Recorre en vano varias circunstancias; menciona el tiempo, el lugar, la compañía, lo que se dijo, lo que se hizo, hasta que, por último, tropieza con alguna circunstancia afortunada que despierta el todo y procura a su amigo una memoria perfecta de cada cosa. Aquí la persona que olvida concibe desde un principio todas las ideas del discurso de la otra con las mismas circunstancias de tiempo y lugar, aunque las considera como meras ficciones de la imaginación. Pero tan pronto como la circunstancia mencionada suscita su memoria, las mismas ideas aparecen con un nuevo aspecto y poseen, en cierto modo, una cualidad afectiva diferente de la que tenían antes. Sin más alteración que la de la cualidad afectiva se convierten inmediatamente en ideas de la memoria y se les presta asentimiento.

Por consiguiente, ya que la imaginación puede representarse los mismos objetos que la memoria puede ofrecemos y ya que estas facultades se distinguen solamente por la diferente cualidad afectiva de las ideas que nos presentan, será conveniente examinar cuál es la naturaleza de esta cualidad afectiva. Aquí creo que todo el mundo estará de acuerdo conmigo en que las ideas de la memoria son más fuertes y vivaces que las de la fantasía.

Un pintor que quiera representar una pasión o emoción de cualquier género tratará de tomar el gesto de una persona dominada por una emoción análoga, para vivificar nuestras ideas y darles una fuerza y vivacidad superior a la que se halla en las que son meras ficciones de la imaginación. Cuanto más reciente es la memoria, tanto más clara es la idea, y cuando después de un largo intervalo se vuelve a considerar el objeto de ella, se halla siempre que la idea se ha borrado mucho si no se ha olvidado del todo. Dudamos frecuentemente acerca de las ideas de la memoria cuando

se hacen muy débiles y tenues, y somos incapaces de determinar si una imagen procede de la fantasía o la memoria cuando no se presenta tan vivamente que pueda distinguir esta última facultad. Se dice: me parece que recuerdo un suceso, pero no estoy seguro. Un largo período de tiempo casi lo ha borrado de nuestra memoria y nos deja inciertos acerca de si es o no pura creación de la fantasía.

Del mismo modo que una idea de la memoria, al perder su fuerza y vivacidad, puede degenerar en un grado tal que pueda ser tomada por una idea de la imaginación, una idea de la imaginación, a su vez, puede adquirir una fuerza tal que pase a ser una idea de la memoria y a producir sus efectos sobre la creencia y el juicio. Esto se nota en los casos de los mentirosos, que por la frecuente repetición de sus mentiras llegan a creer que las recuerdan como realidades, la costumbre y el hábito poseyendo en este caso, como en muchos otros, la misma influencia en el espíritu que la naturaleza y fijando la idea con igual fuerza y vigor.

Así, resulta que la creencia o asentimiento que acompaña siempre a la memoria y los sentidos no es sino la vivacidad de las percepciones que están presentes y que esto sólo los distingue de la imaginación. La creencia consiste en este caso en sentir una impresión inmediata de los sentidos o una repetición de esta impresión en la memoria. La fuerza y la vivacidad de la percepción son tan sólo las que constituyen el primer acto del juicio y proporcionan el fundamento del razonamiento que construimos sobre él cuando establecemos la relación de causa y efecto.

Sección VI

De la inferencia de la impresión a la idea.

Es fácil observar que al establecer esta relación la inferencia que realizamos de la causa al efecto no se deriva meramente de una consideración de estos objetos particulares y de una penetración de sus esencias capaz de descubrir la dependencia del uno con respecto del otro. No existe objeto alguno que implique la existencia de otro si consideramos estos objetos en sí mismos, y jamás vamos más allá de las ideas que nos formamos de ellos. Una inferencia tal aumentaría el conocimiento e implicaría la absoluta contradicción e imposibilidad de concebir algo diferente; pero como todas las ideas diferentes son separables, es evidente que no puede existir una imposibilidad de este género. Cuando pasamos de una impresión presente a la idea de un objeto es posible que hayamos separado la idea de impresión y hayamos puesto en su lugar otra idea.

Por consiguiente, sólo por experiencia podemos inferir la existencia de un objeto partiendo de la del otro. La naturaleza de la experiencia es ésta. Recordamos haber tenido frecuentemente casos de la existencia de una especie de objetos y también recordamos que los individuos de otra especie de objetos han acompañado siempre a aquéllos y han existido en un orden regular de contigüidad y sucesión con respecto

a ellos. Así, recordamos haber visto la especie de objetos que llamamos llama y haber sentido la especie de sensación que llamamos calor. Igualmente recordamos su unión constante en todos los casos pasados. Sin más requisitos, llamamos a los unos causas y a los otros efectos e inferimos la existencia de los unos partiendo de la de los otros. En todos estos casos, de los que obtenemos el enlace de causas y efectos particulares, tanto las causas como los efectos han sido percibidos por los sentidos y son recordados; pero en la totalidad de los casos en que razonamos acerca de ellos existe tan sólo un miembro percibido o recordado y el otro se suple de acuerdo con nuestra experiencia pasada.

Así, al avanzar hemos descubierto insensiblemente una nueva relación entre la causa y el efecto cuando menos lo esperábamos y nos ocupábamos totalmente de otro asunto. Esta relación es su enlace constante. La contigüidad y la sucesión no son suficientes para permitirnos declarar ante dos objetos que el uno es la causa y el otro el efecto, a menos que percibamos que estas dos relaciones se mantienen firmes en varios casos. Podemos ver ahora la ventaja de abandonar la consideración directa de esta relación para descubrir la naturaleza de la conexión necesaria que constituye una parte tan esencial de ella. Podemos esperar que por este medio lleguemos por último a nuestro fin propuesto, aunque, a decir verdad, esta relación que acabamos de descubrir del enlace constante parece hacernos progresar muy poco en nuestro camino, pues no implica mas que análogos objetos han sido enlazados por análogas relaciones de contigüidad y sucesión, y parece evidente, al menos a primera vista, que por este medio no podemos jamás descubrir una nueva idea y que tan sólo podemos multiplicar, pero no ampliar los objetos de nuestra mente. Puede pensarse que lo que no sacamos de un objeto no podemos sacarlo de ciento que sean del mismo género y se asemejen en absoluto en todas sus circunstancias. Como nuestros sentidos nos muestran en un caso dos cuerpos o cualidades, en ciertas relaciones de sucesión y continuidad nuestra memoria nos presenta solamente una multitud de casos en que hallamos siempre cuerpos, movimientos o propiedades análogas en análogas relaciones. De la repetición de una impresión pasada, aunque sea al infinito, no surgirá una nueva idea original como lo es la del enlace necesario, y el número de impresiones no tiene en este caso más efecto que el limitarnos a una sola. Pero aunque este razonamiento parece exacto y manifiesto, como sería locura desesperar tan pronto, debemos continuar la marcha de nuestro discurso, y habiendo hallado que después del descubrimiento del enlace constante con los objetos hacemos siempre una inferencia de un objeto al otro, debemos examinar la naturaleza de esta inferencia y de la transición de la impresión a la idea. Quizá resultará, en último término, que el enlace necesario depende de la inferencia en lugar de depender la inferencia del enlace necesario.

Ya que resulta que la transición de una impresión presente en la memoria o los sentidos a una idea o a un objeto, que llamamos causa o efecto, se funda en la expe-

riencia pasada y en nuestro recuerdo de su enlace constante, se nos pone ahora la cuestión de si la experiencia produce la idea por medio del entendimiento o la imaginación, de si somos determinados a hacer esta transición por la razón o por una cierta asociación o relación de percepciones. Si la razón nos determinase, procedería basándose en el principio de que casos de los que no tenemos experiencia deben asemejarse a aquellos de que tenemos experiencia y que el curso de la naturaleza continúa siendo siempre el mismo de un modo uniforme. Por consiguiente, para esclarecer este asunto consideremos todos los argumentos sobre los que se supone fundada esta proposición, y como éstos deben derivarse de nuestro conocimiento o probabilidad, dirijamos nuestra vista a cada uno de estos grados de evidencia y veamos si proporcionan una conclusión exacta de esta naturaleza.

Nuestro método precedente de razonar nos convencerá fácilmente de que no existen argumentos demostrativos para probar que los casos de que no tenemos experiencia se asemejan a aquellos de que tenemos experiencia. Podemos al menos concebir un cambio en el curso de la naturaleza, lo que prueba de un modo suficiente que este cambio no es absolutamente imposible. El formarnos una idea clara de algo constituye un argumento innegable para su posibilidad y es por sí solo una refutación de cualquier demostración pretendida en contra de él.

La probabilidad, en tanto que no descubre las relaciones de las ideas consideradas como tales, sino solamente las de los objetos, debe en cierto respecto basarse en las impresiones de nuestra memoria y sentido y en ciertos respectos también en nuestras ideas. Si no existiese una mezcla de alguna impresión en nuestros razonamientos probables, la conclusión sería totalmente quimérica, y si no existiese una mezcla de ideas, la acción del espíritu al observar la relación no sería propiamente hablando razonamiento, sino sensación. Por consiguiente, es necesario que en todo razonamiento probable exista algo presente al espíritu visto o recordado, y que partiendo de esto inferamos la existencia de algo enlazado con ello que no sea ni visto recordado.

La única conexión o relación de ideas que puede llevarnos más allá de las impresiones inmediatas de nuestra memoria y sentidos es la de causa y efecto, y esto porque es la única sobre la que puede fundarse una inferencia exacta de un objeto a otro. La idea de causa y efecto se deriva de la experiencia, que nos informa de qué objetos particulares en todos los casos pasados han ido constantemente unidos con otros del mismo género, y cuando un objeto similar a uno de éstos se presume hallarse inmediatamente presente en su impresión suponemos la existencia de otro similar a su acompañante usual. Según esta explicación de las cosas, que es, a mi parecer, de todo punto indiscutible, la probabilidad se funda en la presunción de una semejanza entre los objetos de los que tenemos experiencia y aquellos de que no tenemos ninguna y, por consiguiente, es imposible que esta presunción surja de la probabilidad. El mismo principio no puede ser a la vez la causa y el efecto de otro, y

esto es quizá la única proposición concerniente a esta relación que es cierta intuitiva o demostrativamente.

Si alguien intenta eludir este argumento, y, sin determinar si nuestro razonamiento acerca de este asunto se deriva de la demostración o de la probabilidad, pretende que todas las conclusiones de causa y efecto se basan sobre un razonamiento sólido, desearé tan sólo que este razonamiento se me indique para que sea sometido a nuestro examen. Se dirá quizá que después de la experiencia del enlace constante de ciertos objetos razonamos de la siguiente manera: Un objeto cualquiera se encuentra que siempre produce otro. Es imposible que tuviese este efecto si no se hallase dotado de un poder de producción. El poder implica necesariamente el efecto y, por consiguiente, existe un fundamento exacto para hacer una conclusión partiendo de la existencia de un objeto para llegar a la de su acompañante usual. La producción pasada implica un poder; el poder implica una nueva producción, y la nueva producción es lo que inferimos partiendo del poder y de la producción pasada.

Me sería fácil mostrar la fragilidad de este razonamiento si quisiese hacer uso de las observaciones que ya he presentado de que la idea de la producción es la misma que la de causalidad y que la existencia no implica ni cierta ni demostrativamente un poder en algún otro objeto, o si fuese conveniente anticipar lo que ya tendré ocasión de indicar más adelante con referencia a la idea que nos formamos de poder y eficacia. Pero como un modo tal de proceder me parece o que debilita mi sistema, por hacer reposar una parte de él sobre otra, o que introduce una confusión en mi razonamiento, debo tratar de mantener mi afirmación presente sin una ayuda semejante.

Por consiguiente, se concederá por un momento que la producción de un objeto por otro implica un poder y que es te poder se halla enlazado con su efecto. Pero habiendo probado ya que el poder no consiste en las propiedades sensibles de la causa, y no existiendo presente a nosotros más que las cualidades sensibles, yo pregunto por qué se presume en otros casos que el mismo poder existe dada meramente la apariencia de estas cualidades. El recurrir a la experiencia pasada no decide nada en el caso presente, y lo más que puede probar es solamente que el objeto que produce otro se hallaba en este instante preciso dotado de un poder tal; pero no puede probar jamás que el mismo poder debe continuar en el mismo objeto o colección de cualidades sensibles, y mucho menos que un poder semejante va siempre unido con iguales cualidades sensibles. Si se dice que tenemos experiencia de que el mismo poder continúa unido con el mismo objeto y que objetos análogos están dotados de poderes análogos, vuelvo a hacer mi pregunta de por qué sacamos de esta experiencia una conclusión que va más allá de los casos pasados de los que tenemos experiencia. Si se responde a esta cuestión del mismo modo que a la precedente, la respuesta da aún ocasión a una nueva cuestión del mismo género, y así al infinito, lo

que prueba claramente que el razonamiento precedente no tiene un fundamento exacto.

Así, no sólo nuestra razón fracasa en el descubrimiento del último enlace de causa y efecto, sino que aun después que la experiencia nos ha informado acerca de su enlace constante es imposible para nosotros convencernos por la razón de por qué debemos extender esta experiencia más allá de los casos particulares que han caído bajo nuestra observación. Suponemos, pero no somos jamás capaces de probarlo, que debe existir una semejanza entre los objetos de los cuales hemos tenido experiencia y los que se hallan más allá del alcance de nuestro descubrimiento.

Hemos encontrado ya ciertas relaciones que nos hacen pasar de un objeto a otro, aun cuando no existe una razón que nos determine a este tránsito, y podemos establecer como regla general que siempre que el espíritu, de un modo constante y uniforme, hace una transición sin razón alguna, se halla influido por estas relaciones. Ahora bien; esto es lo que ocurre precisamente en el caso presente. La razón jamás puede mostrarnos el enlace de un objeto con otro, aunque esté auxiliada por la experiencia y la observación de su enlace constante en todos los casos pasados. Así, pues, cuando el espíritu pasa de una idea o impresión de un objeto a la idea o creencia de otro no está determinado por la razón, sino por ciertos principios que asocian entre sí las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación. Si las ideas no tuviesen mayor unión en la fantasía que los objetos parecen tenerla para el entendimiento, no podríamos hacer jamás una inferencia de causa a efecto ni podría reposar la creencia sobre hechos. La inferencia, pues, depende tan sólo de la unión de las ideas.

Los principios de unión entre las ideas los he reducido a tres tipos generales, y he afirmado que la idea o impresión de un objeto despierta naturalmente la idea de otro objeto semejante, contiguo o enlazado con ella. Concedo que estos principios no son ni infalibles ni la única causa de unión entre las ideas. No son causas infalibles, pues se puede fijar la atención durante algún tiempo en un objeto y no ir más allá de él. No son las únicas causas, pues el pensamiento tiene un movimiento muy irregular al recorrer sus objetos y puede pasar de los cielos a la tierra, de un extremo a otro de la creación, sin método u orden alguno. Sin embargo, aunque reconozco esta debilidad en estas tres relaciones y la irregularidad de la imaginación, afirmo que los únicos principios generales que asocian las ideas son semejanza, contigüidad y causalidad.

Existe de hecho un principio de unión entre las ideas que a primera vista parece ser diferente de alguno de éstos, pero que en el fondo se hallará que depende del mismo origen. Cuando un ejemplar de una especie de objetos se halla por experiencia que va constantemente unido con un ejemplar de otra especie, la apariencia de un nuevo individuo de una de las especies sugiere naturalmente el pensamiento de su acompañante acostumbrado. Así, ya que una idea particular va unida corrientemente a una palabra particular, no se requiere más que la audición de esta palabra

para producir la idea correspondiente, y es casi imposible para el espíritu, aun por sus mayores esfuerzos, evitar esta transición. En este caso no es en absoluto necesario que después de la audición de un sonido determinado reflexionemos sobre una experiencia pasada y consideremos que la idea ha estado enlazada usualmente con el sonido. La imaginación, por sí misma, suple a la reflexión y se halla tan habituada a pasar de la palabra a la idea, que no se interpone ni un momento entre la audición de la una y la concepción de la otra.

Aunque yo reconozco que esto es un principio verdadero de asociación entre las ideas, afirmo que es el mismo que el que existe entre las ideas de causa y efecto y que constituye una parte esencial de nuestros razonamientos basados en esta relación. No tenemos otra noción de causa y efecto más que la de ciertos objetos que han sido enlazados siempre juntos y que en todos los casos pasados se ha hallado que son inseparables. No podemos penetrar en la razón del enlace. Solamente observamos la cosa misma y hallamos siempre que, partiendo del enlace constante, los objetos requieren su unión en la imaginación. Cuando la impresión del uno llega a estarnos presente nos formamos inmediatamente una idea de su acompañante acostumbrado y, por consecuencia, podemos establecer como una parte de la definición de una opinión o creencia que es una idea relacionada o asociada con una impresión presente.

Así, aunque la causa sea una relación filosófica implicando contigüidad, sucesión y enlace constante, sin embargo, solamente en tanto que es una relación natural y produce una unión entre nuestras ideas somos capaces de razonar sobre ella o de hacer una inferencia partiendo de ella.

Sección VII

De la naturaleza de la idea o creencia.

La idea de un objeto es una parte esencial de la creencia acerca de él, pero no toda ella. Concebimos muchas cosas que no creemos. Para descubrir, pues, más plenamente la naturaleza de la creencia, o de las cualidades de las ideas a que asentimos, debemos tener en cuenta las siguientes consideraciones:

Es evidente que todos los razonamientos de causas o efectos terminan en conclusiones que se refieren a hechos, esto es, que se refieren a la existencia de objetos o de sus cualidades. Es también evidente que la idea de existencia no es nada diferente de la idea de un objeto, y que cuando después de la simple concepción de algo queremos concebirlo como existente, en realidad no añadimos nada a nuestra primera idea o la alteramos. Así, cuando afirmamos que Dios existe nos formamos simplemente la idea de un ser tal como nos es presentado, y la existencia que le atribuimos no es concebida por una idea particular que unamos a la idea de sus otras cualidades y que pueda nuevamente ser separada y distinguida de ellas. Voy aún más lejos, y no

contento con afirmar que la concepción de la existencia de un objeto no es una adición a su simple concepción, mantengo igualmente que la creencia en la existencia no aporta una nueva idea para unirla con las que componen la idea del objeto. Cuando yo pienso en Dios, cuando yo lo pienso como existente y cuando creo que existe, mi idea de él ni aumenta ni disminuye. Pero como es cierto que existe una gran diferencia entre la simple concepción de la existencia de un objeto y la creencia en él, y como esta diferencia no está en los elementos o composición de la idea que concebimos, se sigue que debe estar en la manera de concebirlo. Supóngase que una persona presente ante mí establece proposiciones a las cuales no puedo asentir: que César murió en su cama, que la plata es más fusible que el plomo o el mercurio más pesado que el oro; es evidente que, a pesar de mi incredulidad, entiendo claramente lo que quiere decir y me formo las mismas ideas que él se forma. Mi imaginación está dotada con las mismas facultades que la suya y no le es posible concebir una idea que yo no pueda concebir o enlazar ideas que yo no pueda enlazar. Por consiguiente, pregunto en qué consiste la diferencia entre creencia y no creencia con respecto de una proposición. La respuesta es fácil con respecto a las proposiciones que son probadas por intuición o demostración. En este caso, la persona que asiente no sólo concibe las ideas de acuerdo con la proposición, sino que es llevado necesariamente a concebirlas de una manera particular o inmediatamente o por la interposición de otras ideas. Todo lo que es absurdo es ininteligible y no es posible para la imaginación concebir algo contrario a la demostración. Sin embargo, como en los razonamientos de la causalidad y referentes a los hechos esta necesidad absoluta no puede tener lugar y la imaginación se halla libre de concebir ambos lados de la cuestión, yo me pregunto aún en qué consiste la diferencia entre incredulidad y creencia, ya que en ambos casos la concepción de la idea es igualmente posible y requerida.

No es una respuesta satisfactoria decir que una persona que no asiente a la proposición que presentamos, cuando ha concebido el objeto de la misma manera que nosotros, lo concibe inmediatamente de un modo diferente y tiene ideas diferentes de él. Esta respuesta no es satisfactoria, no porque contenga alguna falsedad, sino porque no descubre toda la verdad. Se confiesa que en todos los casos en que disentimos de una persona concebimos ambos lados de la cuestión; pero como podemos creer tan sólo en uno, se sigue evidentemente que la creencia debe hacer alguna diferencia entre la concepción a la que asentimos y aquella de que disentimos. Podemos combinar, unir, separar, confundir y variar nuestras ideas de mil modos diferentes; pero hasta que aparece algún principio que fija una de estas situaciones diferentes no tenemos en realidad una opinión, y este principio no añadiendo nada a las ideas precedentes, puede cambiar tan sólo la manera de concebirlas.

Todas las percepciones del espíritu son de dos géneros, a saber: impresiones e ideas que difieren entre sí tan sólo por sus diferentes grados de fuerza y vivacidad.

Nuestras ideas son copia de nuestras impresiones y las representan en todas sus partes. Cuando se quiere cambiar la idea de un objeto particular no se puede hacer más que aumentar o disminuir su fuerza y vivacidad. Si se hace otro cambio en ella representará un objeto diferente o impresión. Sucede lo mismo con los colores. Un determinado matiz de un color puede adquirir un nuevo grado de viveza o claridad sin otra variación; pero si se produce alguna otra variación deja de ser el mismo matiz o color; así, que como la creencia no hace más que variar la manera de que concebimos algún objeto, puede solamente conceder a nuestras ideas una fuerza y vivacidad adicionales. Por consiguiente, una opinión o creencia puede ser más exactamente definida como una idea vivaz relacionada o asociada con una impresión presente(17).

He aquí los momentos capitales de los argumentos que nos conducen a esta conclusión: Cuando inferimos la existencia de un objeto partiendo de la de otro, algún objeto debe hallarse presente a la memoria o los sentidos para ser el fundamento de nuestro razonamiento, ya que el espíritu no puede realizar sus inferencias al infinito. La razón no puede jamás convencernos de que la existencia de un objeto implica la de otro; así, que cuando pasamos de la impresión del uno a la idea o creencia del otro no nos hallamos determinados por la razón, sino por el hábito o un principio de asociación. Sin embargo, la creencia es algo más que una simple idea. Es una manera peculiar de formarnos una idea, y como la misma idea puede solamente variar por la variación de sus grados de fuerza y vivacidad, se sigue de todo lo anterior que la creencia es una idea vivaz producida por una relación con la impresión presente según la definición que precede.

La actividad del espíritu, que constituye la creencia en algún hecho, parece hasta ahora haber sido uno de los más grandes misterios de la filosofía, aunque nadie ha sospechado que existía alguna dificultad para explicarlo. Por mi parte, debo confesar que encuentro una dificultad considerable en este caso, y que, aun cuando me parece que entiendo el asunto perfectamente, no hallo palabras para expresar lo que quiero decir. Concluyo por una inducción que me parece muy evidente: que una opinión o creencia no es más que una idea que es diferente de una ficción, no en la naturaleza o en el orden de sus partes, sino en la manera de ser concebida. Pero cuando quiero explicar esta manera, apenas encuentro alguna palabra que responda plenamente a mi representación, sino que me veo obligado a recurrir al sentimiento de cada uno para dar una noción perfecta de esta actividad del espíritu. Una idea a la que se asiente es sentida de un modo diferente que una idea ficticia que la fantasía nos presenta, y este sentimiento diferente intento explicarlo llamándole una fuerza, viveza, solidez, firmeza, fijeza superior. Esta variedad de términos, que parece ser tan poco filosófica, tiende tan sólo a expresar el acto del espíritu que hace más presentes para nosotros las realidades que las ficciones y que las hace tener más importancia en el pensamiento y les concede una influencia superior sobre las pasio-

nes y la imaginación. Con tal de que estemos de acuerdo con respecto a la cosa es innecesario discutir con respecto a las palabras. La imaginación domina todas sus ideas y puede unirlas, mezclarlas y variarlas de todos los modos posibles. Puede concebir objetos con todas las circunstancias de lugar y tiempo. Puede presentárnoslos, en cierto modo, tan vivamente como si hubiesen existido. Pero como es imposible que esta facultad pueda por sí misma lograr nunca la creencia, es evidente que la creencia no consiste ni en la naturaleza ni en el orden de nuestras ideas, sino en la forma de su concepción y en su afección con respecto al espíritu. Confieso que es imposible explicar perfectamente este sentimiento o forma de concepción. Hacemos uso de palabras que expresan algo próximo. Su verdadero y propio nombre es creencia, que es un término que todo el mundo entiende de un modo suficiente en la vida diaria. En filosofía no podemos hacer más que afirmar que hay algo sentido por el espíritu que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación, les da más fuerza e influencia, las hace aparecer de mayor importancia, las fija en el espíritu y las convierte en los principios directores de nuestras acciones.

Se verá que esta definición está de acuerdo con el sentimiento y la experiencia de cada uno. Nada es más evidente que estas ideas a las que asentimos son más fuertes, firmes y vivaces que las imaginaciones inconexas del que hace castillos en el aire. Si una persona se pone a leer un libro tal como una novela y otra una historia verdadera, conciben claramente las mismas ideas y en el mismo orden, y la incredulidad del uno y la creencia del otro no impiden a ambos poner en el autor el sentido del libro. Sus palabras producen las mismas ideas en ambos, aunque su testimonio no tiene la misma influencia sobre ellos. El último tiene una concepción más vivaz de todos los incidentes, entra más profundamente en las preocupaciones de las personas, se representa sus acciones, caracteres, amistades y enemistades, y llega hasta formarse una noción de su figura, porte y personalidad. El primero, en cambio, que no da crédito al testimonio del autor, tiene una concepción más débil y lánguida de todas estas particularidades, y fuera del estilo y naturalidad de la composición, puede sacar muy poco placer de ella.

Sección VIII

De las causas de la creencia.

Habiendo así explicado la naturaleza de la creencia y mostrado que consiste en una idea vivaz relacionada con la impresión presente, procedamos ahora a examinar de qué principio se deriva y qué concede vivacidad a la idea.

Establecería gustoso, como una máxima general de la ciencia de la naturaleza humana, que cuando una impresión llega a estarnos presente, no sólo conduce al espíritu a ideas que están relacionadas con ella, sino que también comunica a éstas una cantidad de su fuerza y vivacidad. Todas las actividades del espíritu dependen

en gran medida de su disposición cuando las realiza; y según que los espíritus estén más o menos excitados y la atención más o menos fija, la acción tendrá siempre más o menos vigor y vivacidad. Por consiguiente, cuando un objeto que excita y vivifica el pensamiento se presenta, toda actividad a la que el espíritu se aplique será más intensa y vivaz tan largo tiempo como esta disposición continúe. Ahora bien; es evidente que la continuación de la disposición depende enteramente de los objetos sobre los que el espíritu actúa, y que un nuevo objeto da de un modo natural una nueva dirección a los espíritus animales y cambia la disposición del mismo modo que, por el contrario, cuando el espíritu se fija de una manera constante en el mismo objeto o pasa fácil e insensiblemente a lo largo de objetos relacionados, la disposición tiene una duración mucho más larga. Por esto sucede que cuando el espíritu se halla vivificado por una impresión presente, se forma una idea más vivaz de los objetos relacionados por una transición natural de la dis posición del uno a los otros. El cambio de un objeto es tan fácil que el espíritu no es casi sensible a él, sino que se aplica a la concepción de la idea relacionada con toda la fuerza y vivacidad que adquiere de la impresión presente.

Si al considerar la naturaleza de la relación y la facilidad de la transición que le es esencial podemos convencernos de la realidad de este fenómeno, bien; si no, debo confesar que baso mi confianza capital en la experiencia para probar un principio tan importante. Por consiguiente, podemos presentar, como el primer experimento para nuestro presente propósito, que ante la apariencia de un retrato de un amigo ausente nuestra idea de él se vivifica evidentemente por la semejanza y que toda pasión que esta idea ocasiona, sea de alegría o pena, adquiere nueva fuerza y vigor. A producir este efecto concurren una relación y una impresión presente. Cuando el retrato no posee semejanza con él o al menos no es tomado por suyo no lleva nuestro pensamiento hacia él, y cuando se halla ausente, lo mismo que la persona, aunque el pensamiento pueda pasar del uno al otro se experimenta que su idea por esta transición es más bien debilitada que vivificada. Nos agrada ver el retrato de un amigo cuando está ante nosotros; pero cuando está ausente preferimos considerarlo directamente, más bien que por su reproducción en una imagen que se halla igualmente distante y es igualmente obscura.

Las ceremonias de la religión católica romana pueden ser consideradas como experimentos de la misma naturaleza. Los devotos de esta extraña superstición dicen, en defensa de las mascaradas que se les echan en cara, que experimentan el buen efecto de estos movimientos externos, posturas y acciones en la vivificación de su devoción y aumento de su fervor, que de otro modo decaería si se dirigiese enteramente a objetos distantes e inmateriales. Representamos los objetos de nuestra fe, dicen, con objetos e imágenes sensibles y los hacemos más presentes a nosotros por la presencia inmediata de estos tipos de lo que es posible hacerlos meramente por una visión y contemplación intelectual. Los objetos sensibles tienen siempre

una mayor influencia sobre la fantasía que los otros, y conceden esta influencia fácilmente a las ideas con que están relacionados y a las que se les asemejan. Solamente inferiré de estas prácticas y este razonamiento que el efecto de la semejanza, consistente en vivificar la idea, es muy corriente, y como en todo caso deben concurrir una semejanza y una impresión presente, poseemos experimentos abundantes para probar la realidad de los principios precedentes.

Podemos dar más fuerza a estos experimentos mediante otro de diferente género, considerando los efectos de la contigüidad del mismo modo que los de la semejanza. Es cierto que la distancia disminuye la fuerza de toda idea y que cuando nos aproximamos a un objeto, aunque no se descubra a nuestros sentidos, actúa sobre el espíritu con una influencia que imita a la impresión inmediata. El pensamiento de un objeto lleva rápidamente al espíritu al que le es contiguo, pero sólo la presencia actual de un objeto la transporta con una vivacidad superior. Cuando me hallo a pocas millas de mi casa todo lo relativo a ella me impresiona más directamente que cuando me encuentro distante doscientas leguas, aunque a esta distancia aun la reflexión acerca de algo en la vecindad de mis amigos y familia produce una idea de ellos. Sin embargo, como en este último caso ambos objetos del espíritu son ideas, a pesar de existir una fácil transición entre ellas, esta transición por sí sola no es capaz de conceder una vivacidad superior a alguna de las ideas por faltar una impresión inmediata(18).

Nadie puede dudar de que la causalidad tiene la misma influencia que las otras dos relaciones de semejanza y contigüidad. Las gentes supersticiosas se apasionan por las reliquias de los santos y hombres piadosos por la misma razón que buscan tipos e imágenes para vivificar su devoción, y aquéllas les proporcionan una más íntima y vigorosa concepción de estas vidas ejemplares que desean imitar. Ahora bien; es evidente que unas de las mejores reliquias que el devoto puede procurarse son las cosas que han servido al santo, y si sus vestidos e instrumentos se consideran siempre así es porque dispuso en un tiempo de ellos y fueron manejados y usados por él, por cuyo respecto han de ser considerados como efectos imperfectos y como enlazados con él por una más breve cadena de consecuencias que aquellos por los cuales conocemos la realidad de su existencia. Este fenómeno prueba claramente que una impresión presente mediante la relación de causalidad, puede vivificar una idea y, por consecuencia, producir la creencia o asentimiento según la anterior definición de ésta.

Pero ¿por qué necesitamos buscar otros argumentos para probar que una impresión presente, juntamente con una relación o transición de la fantasía, puede vivificar una idea cuando el mismo caso de nuestro razonamiento bastará sólo para este propósito? Es cierto que debemos tener una idea de todo hecho que creemos. Es cierto que esta idea surge solamente de una relación con una impresión presente. Es cierto que la creencia no añade nada a la idea, sino que tan sólo cambia nuestra

manera de concebirla y la hace más fuerte y vivaz. La conclusión presente, relativa a la influencia de la relación, es la consecuencia inmediata de todas estas afirmaciones, y cada afirmación aparece como segura e infalible. Nada entra en esta actividad del espíritu más que una impresión presente, una idea vivaz y una relación o asociación en la fantasía entre la impresión y la idea, así que no puede existir sospecha de error.

Para esclarecer aún más este asunto, considerémoslo como se hace con una cuestión en la filosofía natural que haya que determinar por experiencia y observación. Supongo que existe un objeto que se me presenta, partiendo del cual obtengo cierta conclusión y me formo ideas, de las cuales digo que las creo o que las presto mi asentimiento. Es evidente aquí que, aunque pueda pensarse que el objeto que está presente a mis sentidos y aquel cuya existencia infiero por el razonamiento se influyan recíprocamente por sus fuerzas o cualidades particulares, como el fenómeno de creencia que en el presente examino es meramente interno, siendo dichas fuerzas y cualidades enteramente desconocidas, no pueden éstas tener parte en su producción. La impresión presente es la que debe ser considerada como la causa verdadera y real de la idea y de la creencia que la acompaña. Debemos, por consiguiente, tratar de descubrir, mediante experimentos, las cualidades particulares que la capacitan para producir un efecto tan extraordinario.

Primeramente, pues, hago observar que la impresión presente no tiene este efecto por su propia fuerza y eficacia en tanto que se la considera por sí misma como una percepción única, limitada al momento presente. Hallo que una impresión partiendo de la cual, una vez presentada, no puedo lograr ninguna conclusión, puede más tarde llegar a ser el fundamento de la creencia cuando poseo la experiencia de sus consecuencias usuales. Debemos en cada caso haber observado la misma impresión en ejemplos pasados y haber hallado que iba constantemente unida con alguna otra impresión. Esto está confirmado por una multitud tal de experimentos que no admite la más pequeña duda.

De una segunda observación concluyo que la creencia que acompaña a la impresión presente y es producida por un cierto número de impresiones y enlaces pasados surge inmediatamente sin una nueva actividad de la razón o imaginación. De esto puedo estar cierto, porque jamás me doy cuenta de una actividad tal y no hallo en el sujeto nada en que pueda fundarse. Ahora bien; como llamamos costumbre a todo lo que procede de una repetición pasada, sin un nuevo razonamiento o conclusión, podemos establecer como una verdad cierta que toda la creencia que sigue a una impresión presente se deriva tan sólo de aquel origen. Cuando nos hallamos acostumbrados a ver dos impresiones enlazadas entre sí, la aparición de la idea de la una despierta inmediatamente en nosotros la idea de la otra.

Habiéndonos convencido plenamente acerca de este punto, hago una tercera serie de experimentos para conocer si se requiere algo más que la transición habitual

para la producción de este fenómeno de la creencia. Cambio, pues, la primera impresión en una idea y observo que, aunque la transición habitual a la idea correlativa continúa aún, no existe, en realidad, ni creencia ni persuasión. Una impresión presente es, pues, absolutamente necesaria para este proceso, y cuando después de esto comparo una impresión con una idea y hallo que su única diferencia consiste en sus diferentes grados de fuerza y vivacidad, concluyo de todo ello que la creencia es una concepción más vivida e intensa de una idea que procede de su relación con una impresión presente.

Así, todo razonamiento probable no es más que una especie de sensación. No sólo en poesía y música debemos seguir nuestro gusto y sentimientos, sino también en filosofía. Cuando yo estoy convencido de un principio sucede tan sólo que una idea me impresiona más fuertemente. Cuando yo doy la preferencia a una serie de argumentos sobre otra no hago más que decidir de mi sentimiento relativo a la superioridad de su influencia. Los objetos no poseen una conexión entre sí que pueda descubrirse, y por ningún otro principio más que por la costumbre, que actúa sobre la imaginación, podemos hacer una inferencia partiendo de la apariencia del uno para llegar a la existencia del otro.

Es digno de ser observado que la experiencia pasada, de la que dependen todos nuestros juicios relativos a la causa y al efecto, puede actuar sobre nuestro espíritu de una manera tan insensible que no nos demos jamás cuenta de ello, y hasta en cierto modo puede sernos desconocido esto. Una persona que se detiene en su camino por encontrar un río que lo atraviesa prevé las consecuencias de su avance, y el conocimiento de las consecuencias le es sugerido por la experiencia pasada, que le informa de ciertos enlaces de causas y efectos. ¿Podemos, sin embargo, pensar que en esta ocasión reflexiona sobre alguna experiencia pasada y recuerda casos que ha visto u oído, para descubrir los efectos del agua sobre los cuerpos animales? Seguramente que no; no es éste el modo como procede en su razonamiento. La idea de hundirse va tan íntimamente unida con la del agua y la idea de ahogarse tan inmediatamente unida con la de hundirse, que el espíritu realiza la transición sin el auxilio de la memoria. El hábito actúa antes de que tengamos tiempo para la reflexión. Los objetos parecen tan inseparables que no nos detenemos ni un momento al pasar del uno al otro. Pero como esta transición procede de la experiencia y no de una conexión primaria entre las ideas, debemos reconocer necesariamente que la experiencia puede producir una creencia y un juicio relativo a causas y efectos por una actividad separada y sin pensar en ello. Esto hace desaparecer todo pretexto, si es que queda alguno, para afirmar que el espíritu se convence razonando sobre el principio de que casos de que no tenemos experiencia deben parecerse necesariamente a aquellos de que la tenemos; pues aquí hallamos que el entendimiento o imaginación puede hacer inferencias partiendo de la experiencia pasada sin reflexionar sobre

ello, y mucho menos sin formarse un principio concerniente a ello o razonar sobre este principio.

En general podemos observar que en todos los enlaces más firmes y uniformes de causas y efectos, como lo son la gravedad, el choque, la solidez, etcétera, el espíritu jamás dirige su vista expresamente a la consideración de la experiencia pasada, aunque en otras asociaciones y objetos más raros e inhabituales puede ayudarse la costumbre y transición de ideas por esta reflexión. Es más; hallamos en algunos casos que la reflexión produce la creencia sin la costumbre, o, más propiamente hablando, que la reflexión produce la costumbre de una manera oblicua y artificial. Me explicaré. Es cierto que no solamente en filosofía, sino aun en la vida corriente, podemos lograr el conocimiento de una causa particular por un experimento único con tal de que sea hecho con juicio y después de suprimir cuidadosamente todas las circunstancias extrañas y superfluas. Ahora bien; como después de un experimento de este género el espíritu, basándose en la apariencia de una causa o de un efecto, puede realizar una inferencia relativa a la existencia de su correlativo, y como un hábito jamás puede adquirirse por un único caso, podría pensarse que la creencia no puede estimarse en este caso efecto del hábito. Sin embargo, esta dificultad se desvanecerá si consideramos que, si bien aquí suponemos tener un único experimento de un efecto particular, poseemos, sin embargo, millones de ellos para convencernos del principio de que objetos iguales, colocados en iguales circunstancias, producirán siempre iguales efectos, y como este principio ha sido establecido por un hábito suficiente, concede evidencia y firmeza a toda opinión a que se aplique. La conexión de las ideas no es habitual después de un experimento único; pero esta conexión se comprende bajo otro principio que es habitual, lo que nos lleva de nuevo a nuestra hipótesis. En todos los casos transferimos nuestra experiencia a los casos de que no tenemos experiencia, ya sea expresa o tácitamente, o directa o indirectamente.

No debo concluir este asunto sin observar que es muy difícil hablar de las operaciones del espíritu con absoluta propiedad y exactitud, porque el lenguaje corriente ha hecho rara vez una distinción penetrante entre ellas, sino que ha designado generalmente con el mismo término todas las que se parecen mucho entre sí. Esto es una fuente de obscuridad y confusión casi inevitable en el autor, de tal modo que puede dar lugar frecuentemente a dudas y objeciones del lector, en las cuales, si fuese de otro modo, no habría ni pensado. Así, mi posición general de que una opinión o creencia no es más que una idea fuerte y vivaz, derivada de una impresión presente relacionada con ella, puede encontrar la siguiente objeción por razón de una pequeña ambigüedad en las palabras fuerte y vivaz. Puede decirse que no sólo una impresión puede dar lugar al razonamiento, sino que una idea puede también tener la misma influencia, dado mi principio de que todas nuestras ideas se derivan de las impresiones correspondientes; pues suponiendo que me forme una idea presente, de

la que he olvidado la correspondiente impresión, soy capaz de concluir, partiendo de esta idea, que esta impresión ha existido una vez, y como esta conclusión va acompañada de la creencia, puede preguntarse de dónde vienen las cualidades de fuerza y vivacidad derivadas que constituyen esta creencia. A esto contesto rápidamente: de la idea presente, pues como la idea no se considera aquí como la representación de un objeto ausente, sino como una percepción real en el espíritu, de la que somos íntimamente conscientes, debe ser capaz de conceder a todo lo que está relacionado con ella la misma cualidad, llámese ésta firmeza, solidez, fuerza o vivacidad con que el espíritu reflexiona sobre ella y está asegurado de su existencia presente. La idea suple aquí a la impresión y es totalmente lo mismo en lo que respecta a nuestro propósito presente.

Basándonos en los mismos principios no tenemos por qué sorprendernos de oír hablar del recuerdo de una idea, esto es: de la idea de una idea y de su fuerza y vivacidad superior a las concepciones inconexas de la imaginación. Reflexionando sobre nuestros pensamientos pasados, no sólo bosquejamos los objetos en los que hemos pensado, sino que también concebimos la acción del espíritu en la meditación, este cierto no se qué del cual es imposible dar una definición o descripción, pero que cada uno entiende suficientemente. Cuando la memoria ofrece una idea de esto y se lo representa como pasado, es fácil concebir que la idea puede tener más vigor y firmeza que cuando pensamos en un pensamiento pasado del que no tenemos recuerdo.

Después de esto, todo el mundo entenderá cómo podemos formamos la idea de una impresión o de una idea y cómo podemos creer en la existencia de una impresión y de una idea.

Sección IX

De los efectos de otras relaciones y otros hábitos.

Tan convincentes como puedan parecer los precedentes argumentos, no debemos, sin embargo, contentarnos con ellos, sino que debemos considerar el asunto en todos sus aspectos para hallar algunos nuevos puntos de vista desde los cuales podamos ilustrar y confirmar principios tan fundamentales y extraordinarios. Una vacilación cuidadosa, antes de admitir una nueva hipótesis, es una disposición tan digna de alabanza en los filósofos y tan necesaria para el examen de la verdad, que merece se la tenga en cuenta y requiere que se presente todo argumento que pueda tender a su satisfacción y se refute toda objeción que pueda ser un obstáculo para su razonamiento.

He observado frecuentemente que, además de la causa y el efecto, las dos relaciones de semejanza y contigüidad deben ser consideradas como principios asociadores del pensamiento y como capaces de llevar la imaginación de una idea a

otra. He hecho observar también que, cuando dos objetos están enlazados entre sí por alguna de estas relaciones, si uno de ellos se halla inmediatamente presente a la memoria o los sentidos, no solamente el espíritu es llevado a su correlativo por medio del principio de asociación, sino también que lo concibe con una fuerza y vigor adicional por la actuación de este principio y de la impresión presente. Todo esto lo he hecho observar para confirmar, por analogía, mi explicación de nuestros juicios referentes a la causa y el efecto. Sin embargo, este mismo argumento puede quizá volverse contra mí y, en lugar de ser una confirmación de mi hipótesis, convertirse en una objeción a ella; pues puede decirse que, si todas las partes de la hipótesis fueran ciertas, a saber: que estas tres especies de relación se derivasen del mismo principio; que sus efectos, consistentes en reforzar y vivificar nuestras ideas, fuesen los mismos, y que la creencia fuese más que una concepción intensa y vivida de una idea, se seguiría que la acción del espíritu no sólo puede derivarse de la relación de causa y efecto, sino también de la de contigüidad y semejanza. Pero como hallamos por experiencia que la creencia surge solamente de la causa y que no podemos hacer una inferencia de un objeto a otro, excepto cuando se hallan enlazados por esta relación, pode mos concluir que existe algún error en el razonamiento que nos lleva a tales dificultades.

Esta es la objeción; consideremos ahora su solución. Es evidente que todo lo que se halla presente a la memoria e impresiona el espíritu con una vivacidad que se asemeja a la de una impresión inmediata debe ser un factor considerable en todas las actividades del espíritu y debe distinguirse con facilidad de las meras ficciones de la imaginación. De estas impresiones o ideas de la memoria formamos una especie de sistema que comprende todo lo que recordamos haber estado presente, ya sea la percepción interna o a los sentidos, y cada término de este sistema unido a la impresión presente es lo que llamamos realidad. Sin embargo, el espíritu no se detiene aquí, pues hallando que, además de este sistema de percepciones, existe otro enlazado por el hábito, o, si se quiere, por la relación de causa y efecto, procede a la consideración de sus ideas, y como experimenta que en cierto modo es determinado a considerar estas ideas particulares y que la costumbre o relación por la cual está determinado no admite el cambio más mínimo, las construye en un nuevo sistema que igualmente designa con el título de realidad. El primero de estos sistemas es objeto de la memoria y los sentidos; el segundo, del juicio.

Es el último principio el que puebla el mundo y nos permite conocer existencias que por su distancia en tiempo y lugar se hallan más allá del alcance de los sentidos y la memoria. Mediante él finjo el universo en mi imaginación y fijo mi atención en la parte que me agrada. Me formo una idea de Roma, a la que jamás vi ni recuerdo, pero que se halla enlazada con impresiones que yo recuerdo haber recibido en la conversación y en los libros de los viajeros e historiadores. Esta idea de Roma la coloco en una cierta situación en la idea de un objeto que llamo la tierra. Uno a ella

la concepción de un gobierno particular, religión y vida. Considero el tiempo pasado e imagino su fundación, sus varias revoluciones, triunfos y desgracias. Todo esto, y lo demás que yo creo, no son más que ideas, aunque por su fuerza y orden fijo que surge del hábito y la relación de causa y efecto se distinguen de las otras ideas que son tan sólo producto de la imaginación.

En cuanto a la influencia de la contigüidad y semejanza, podemos observar que, si el objeto contiguo o semejante es comprendido en este sistema de realidades, no hay duda alguna de que estas dos relaciones ayudarán a la de causa y efecto y fijarán la idea relacionada con más fuerza en la imaginación. Debo ampliar esto ahora. Mientras tanto, llevo mi observación un poco más lejos y afirmo que, aun cuando el objeto relacionado no sea más que fingido, la relación servirá para vivificar la idea y aumentar su influencia. Sin duda alguna, un poeta será el más capaz de hacer la descripción más intensa de los Campos Elíseos al ser impulsada su imaginación por la vista de una bella pradera o jardín, del mismo modo que puede por su fantasía colocarse en medio de estas regiones fabulosas y, por la contigüidad fingida, vivificar su imaginación.

Sin embargo, aunque no puedo excluir totalmente las relaciones de semejanza y contigüidad de la actividad de la fantasía, se puede observar que cuando se presentan solas su influencia es muy débil o incierta. Del mismo modo que la relación de causa y efecto se requiere para persuadirnos de alguna existencia real, se requiere esta persuasión para dar fuerza a estas otras relaciones, pues cuando ante la apariencia de una impresión no sólo fingimos otro objeto, sino que igualmente, de un modo arbitrario y por nuestro mero capricho y placer, concedemos una relación particular a la impresión, puede esto tener tan sólo una pequeña influencia sobre el espíritu y no existe razón alguna para que al volver sobre la misma impresión nos hallemos determinados a colocar el mismo objeto en la misma relación con ella. No existe ninguna necesidad para que el espíritu finja algún objeto semejante y contiguo, y si lo finge, existe una necesidad muy pequeña para que se limite al mismo sin una diferencia o variación; y de hecho, una ficción tal se funda tan poco en la razón, que nada más que el puro capricho puede determinar el espíritu a formársela, y siendo este principio fluctuante e incierto, es imposible que pueda jamás actuar con un grado considerable de fuerza y constancia. El espíritu prevé y anticipa el cambio, y aun desde el primer momento experimenta lo inconexo de sus actividades y el débil dominio que tiene de sus objetos. Y como esta imperfección es muy sensible en cada caso particular, aumenta por la experiencia y la observación cuando comparamos los varios casos que recordamos y forma una regla general contraria a que repose alguna seguridad en estos momentáneos chispazos de luz que surgen en la imaginación partiendo de una fingida semejanza o contigüidad.

La relación de causa y efecto tiene todas las ventajas opuestas. Los objetos que presenta son fijos e inalterables. Las impresiones de la memoria jamás cambian en

un grado considerable y cada impresión surge acompañada de una idea precisa que ocupa su lugar en la imaginación como algo sólido, real, cierto e invariable. El pensamiento se halla siempre determinado a pasar de la impresión a la idea y de la impresión particular a la idea particular sin ninguna elección o vacilación.

No contento con refutar esta objeción, debo tratar de sacar de ella una prueba de la doctrina presente. La contigüidad y la semejanza tienen un efecto muy inferior al de la causalidad, pero tienen algún efecto y aumentan la convicción de una opinión y la vivacidad de una concepción. Si esto puede probarse en varios casos nuevos, además de los que ya hemos observado, será un argumento de no poca consideración en favor de que la creencia no es mas que una idea vivaz relacionada con una impresión presente.

Para comenzar con la contigüidad ha sido notado, tanto entre los mahometanos como entre los cristianos, que los peregrinos que han visto La Meca o Tierra Santa son creyentes mucho más fieles y celosos que los que no han tenido esta ventaja. Un hombre cuya memoria le presenta una imagen vivaz del Mar Rojo, del Desierto, Jerusalén y Galilea no puede dudar jamás de los hechos milagrosos que son narrados por Moisés o los evangelistas. La idea vivaz de los lugares pasa por una fácil transición a los hechos que se suponen están relacionados con ellos por contigüidad y aumentan la creencia por el aumento de la vivacidad de la concepción. El recuerdo de estos campos y ríos tiene la misma influencia sobre el vulgo que un nuevo argumento y la tiene por las mismas causas.

Podemos hacer una observación igual relativa a la semejanza. Hemos notado que la conclusión que hacemos partiendo de un objeto presente, para llegar a su causa o efecto ausente, no se funda jamás en las cualidades que observamos en este objeto considerado en sí mismo o, en otras palabras, que es imposible determinar de otro modo más que por experiencia lo que resultará de un fenómeno o lo que le ha precedido. Pero aunque esto sea tan evidente en sí mismo que no parece necesitar de prueba, sin embargo, los filósofos han imaginado que existe una causa aparente por la comunicación del movimiento y que un hombre razonable puede inmediatamente inferir el movimiento de un cuerpo partiendo del impulso que otro imprime sin recurrir a ninguna observación pasada. Que es falsa esta opinión lo mostrará una prueba fácil, pues si una inferencia tal puede ser hecha meramente partiendo de las ideas de cuerpo, movimiento e impulso, debe remontar a una demostración y debe implicar la absoluta imposibilidad de un supuesto contrario. Todo efecto, pues, además de la comunicación del movimiento, implica una contradicción formal, y no sólo es imposible que pueda existir, sino también que pueda concebirse. Sin embargo, pronto podemos convencernos de lo contrario formándonos una idea clara y consistente de un cuerpo moviendo a otro, de su reposo inmediatamente después del contacto o de su regreso en la misma línea en que vino, o de su destrucción o de su movimiento circular o elíptico y en breve de un número infinito de otros cambios a los que puede

suponerse se halla sometido. Estos supuestos son todos consistentes y naturales, y la razón de por qué imaginamos que la comunicación del movimiento es más consistente y natural, no sólo que estos supuestos, sino también que algún otro efecto natural, se funda en la relación de semejanza entre la causa y el efecto, que va unida aquí a la experiencia y enlaza los objetos entre sí de la manera más estrecha e íntima, de modo que nos hace imaginarlos como absolutamente inseparables. La semejanza, pues, tiene la misma influencia que la experiencia o una influencia paralela a ésta, y como el único efecto inmediato de la experiencia es asociar nuestras ideas entre sí, se sigue que toda creencia surge de la asociación de ideas, según mi hipótesis.

Se concede universalmente por los escritores de óptica que el ojo ve siempre el mismo número de puntos físicos, y que un hombre en la cumbre de una montaña no tiene presente a sus sentidos una imagen más grande que la que posee cuando está encerrado en el más estrecho recinto o habitación. Tan sólo por experiencia inferimos el tamaño del objeto partiendo de algunas cualidades peculiares de la imagen, y esta inferencia del juicio se confunde con la sensación, como es común en otras ocasiones. Ahora bien; es evidente que la inferencia del juicio es aquí mucho más vivaz que lo que acostumbra a ser en nuestros razonamientos corrientes y que un hombre tiene una concepción más vivaz de la vasta extensión del Océano mediante la imagen que percibe por su vista cuando se halla en la cumbre de un alto promontorio que cuando oye solamente el rugir de las aguas. Experimenta un placer más sensible ante su magnificencia, lo que es una prueba de su idea más vivaz, y confunde su juicio con la sensación, lo que es otra prueba de ello. Como la inferencia es igual en los dos casos, la vivacidad superior de la concepción, en un caso, no puede proceder más que de que, al hacer la inferencia partiendo de la vista, además del enlace por el hábito, existe también una semejanza entre la imagen y el objeto, acerca del cual inferimos que fortalece la relación y hace pasar la vivacidad de la impresión a la idea relacionada con un movimiento más fácil y más natural.

Ninguna debilidad de la naturaleza humana es más universal y notable que lo que llamamos comúnmente credulidad, o sea el prestar fácilmente fe al testimonio de los otros, y esta debilidad se explica también, naturalmente, partiendo de la influencia de la semejanza. Cuando admitimos un hecho basándonos en el testimonio humano, nuestra fe surge del mismo origen que nuestras inferencias de causas a efectos y de efectos a causas, y no existe nada más que nuestra experiencia de los principios que rigen la naturaleza humana para darnos alguna seguridad de la veracidad de los hombres. Sin embargo, aunque la experiencia sea el verdadero criterio de este lo mismo que de los otros juicios, rara vez nos guiamos enteramente por ella, sino que experimentamos una inclinación notable a creer todo lo que nos es dicho, aun lo relativo a las apariciones, encantos y prodigios tan contrarios como sean éstos a la experiencia y observación cotidianas. Las palabras o discursos de los otros hom-

bres tienen una íntima conexión con ciertas ideas en su espíritu, y estas ideas tienen también una conexión con los hechos u objetos que representan. Esta última conexión se exagera mucho y se atrae nuestro asentimiento más allá de lo que la experiencia puede justificarla, lo que no puede proceder más que de la semejanza entre las ideas y los hechos. Otros efectos solamente ponen de relieve sus causas de una manera indirecta; pero el testimonio de los hombres lo hace directamente y debe ser considerado tanto una imagen como un efecto. No debemos maravillarnos, por consiguiente, de que seamos tan precipitados en nuestras inferencias que parten de él y seamos guiados menos por nuestra experiencia en nuestros juicios relativos a él que en los que hacemos sobre otros asuntos.

Del mismo modo que cuando la semejanza va unida con la causalidad fortifica nuestros razonamientos, la falta de ella en un grado elevado es capaz de destruirlos casi por entero. De esto existe un notable caso en la despreocupación y estupidez universal de los hombres con respecto a su estado futuro, por el que muestran una incredulidad obstinada, mientras que prestan una ciega credulidad en otras ocasiones. De hecho no existe un asunto más amplio para el asombro del estudioso y de tristeza para el hombre piadoso que el observar la negligencia de la totalidad del género humano en lo que respecta a su condición futura, y con razón muchos teólogos eminentes no experimentan escrúpulo alguno en afirmar que, aunque el vulgo no posee los principios formales de la infidelidad, sin embargo es en su corazón realmente infiel y no posee nada análogo a lo que podemos llamar una creencia en la duración eterna de las almas; pues consideremos, por una parte, que los teólogos han hablado con tanta elocuencia con respecto a la importancia de la inmortalidad, y al mismo tiempo reflexionemos que, aunque en los asuntos de la retórica podemos presentar nuestra explicación con alguna exageración, debemos conceder en este caso que las figuras más poderosas son infinitamente inferiores al asunto; después de esto, dirijamos nuestra vista a la prodigiosa seguridad de los hombres en este particular. Me pregunto si las gentes creen realmente lo que les ha sido inculcado y lo que pretenden afirmar; la respuesta es manifiestamente negativa. Como la creencia es un acto del espíritu y que surge de la costumbre, no es extraño que la falta de semejanza pueda deshacer lo que el hábito ha establecido y disminuir la fuerza de la idea del mismo modo que el último principio la aumenta. Un estado futuro se halla tan alejado de nuestra comprensión y tenemos una idea tan obscura del modo como existiremos después de la disolución del cuerpo, que todas las razones que podamos aducir, por muy poderosas que sean en sí mismas y por muy reforzadas que se hallen por la educación, no son capaces, con imágenes tan torpes, de dominar esta dificultad o conceder una autoridad suficiente o fuerza a la idea. Prefiero más bien atribuir esta incredulidad a la idea débil que nos formamos de nuestra condición futura derivada de la falta de semejanza con nuestra vida presente que derivarla de su lejanía, pues observo que los hombres se preocupan siempre de lo que pueden esperar des-

pués de su muerte, con tal de que tenga que ver con este mundo, y pocos son indiferentes a su nombre, su familia, amigos y patria en un cierto período de tiempo.

De hecho, la falta de semejanza en este caso destruye tan enteramente la creencia, que excepto aquellos pocos que por la fría reflexión sobre la importancia del asunto han cuidado, por meditación repetida, de fijar en sus espíritus los argumentos en favor de una vida futura, hay muy pocos que crean en la inmortalidad del alma, según un juicio fiel y firme análogo al que se deriva del testimonio de los viajeros e historiadores. Esto se ve muy notablemente siempre que los hombres tienen ocasión de comparar los placeres y dolores, las recompensas y castigos de esta vida con los de la futura, aun cuando el caso no sea el suyo mismo y no exista pasión violenta que perturbe su juicio. Los católicos romanos son ciertamente la más celosa de las sectas del mundo cristiano, y, sin embargo, pocos se encontrarán entre los miembros más refinados de esta confesión que no censuren la traición de las pólvoras y la matanza de San Bartolomé como crueles y bárbaras, aunque proyectadas y ejecutadas contra el mismo pueblo, al que, sin escrúpulo ninguno, condenan a los castigos eternos e infinitos. Todo lo que podemos decir para excusar su contradicción es que no creen realmente lo que afirman concerniente a la vida futura, y no existe una prueba mejor de ello que su misma contradicción.

Podemos añadir a esta indicación que en asuntos de religión los hombres encuentran placer en ser aterrorizados y que no hay predicadores más populares que los que excitan la mayor tristeza y las pasiones más tétricas. En los asuntos corrientes de la vida, en los que sentimos y nos hallamos penetrados de la solidez del asunto, nada puede ser más desagradable que el miedo y el terror, y sólo en las representaciones dramáticas y en los sermones religiosos nos producen siempre placer. En el último caso, la imaginación reposa indolente niente sobre una idea, y habiendo sido suavizada la pasión por la falta de la creencia en el asunto, no posee más que el efecto agradable de vivificar el espíritu y fijar la atención.

La hipótesis presente obtendrá una confirmación adicional si examinamos los efectos de otros géneros de hábito, así como de otras relaciones. Para entender esto debemos considerar que el hábito, al cual atribuyo toda creencia y razonamiento, puede actuar sobre el espíritu vigorizando una idea de dos modos distintos, pues suponiendo que en toda la existencia pasada hemos hallado que dos objetos han aparecido unidos siempre entre sí, es evidente que, en cuanto aparezca uno de estos objetos en una impresión debemos, por la costumbre, realizar una fácil transición a la idea del objeto que le acompaña usualmente, y por medio de la impresión presente y de la fácil transición debemos concebir esta idea de una manera más fuerte y más vivaz que lo hacemos con una imagen más inconexa y fluctuante de la fantasía. Pero supongamos ahora que una idea por sí sola, sin alguna de esta preparación curiosa y casi artificial, haga frecuentemente su aparición en el espíritu; esta idea debe por grados adquirir facilidad y fuerza y se debe distinguir por su firme dominio

y fácil introducción de toda idea nueva y no usual. Esta es la única característica en que coinciden los dos géneros antedichos de hábito, y si resulta que sus efectos sobre el juicio son similares y proporcionados, podemos concluir ciertamente que la explicación precedente de esta facultad es satisfactoria. Pero ¿podemos dudar de esta concordancia y de su influencia sobre el juicio cuando consideramos la naturaleza y los efectos de la educación?

Todas las opiniones y nociones de las cosas a las que hemos sido habituados desde nuestra infancia arraigan tan profundamente que es imposible para nosotros, mediante todo el poder de la razón y experiencia, desarraigarlas, y este hábito no sólo se acerca en su influencia, sino que a veces supera al que surge de la constante unión inseparable de las causas y efectos. No nos debemos contentar aquí con decir que la vivacidad de la idea produce la creencia: debemos mantener que es individualmente la misma: la repetición frecuente de una idea fija a ésta en la imaginación; pero no puede jamás por sí misma producir la creencia si el acto del espíritu, por la constitución original de nuestra naturaleza, estaba tan sólo unido al razonamiento y comparación de ideas. El hábito nos lleva a una falsa comparación de ideas; este es el efecto más grande que podemos concebir con respecto de él; pero es cierto que jamás puede substituir a la comparación ni producir un acto del espíritu que corresponda naturalmente a este principio.

Una persona que ha perdido una pierna o un brazo por amputación trata durante largo tiempo de servirse de él. Después de la muerte de una persona se observa corrientemente por toda su familia, especialmente por los criados, que apenas pueden creer que ha muerto, sino que se imaginan que se halla en su cuarto o en algún otro lugar donde acostumbraban a encontrarle. Yo he oído frecuentemente en conversación, después de hablar de una persona a quien se pondera por algo, decir a alguien que no lo conocía: «No le he visto, pero casi me imagino haberlo visto cuando oigo hablar de él.» Todos estos son casos paralelos.

Si consideramos como es debido este argumento de la educación, resultará muy convincente, y tanto más cuanto que se halla fundado en uno de los fenómenos más comunes que podemos encontrar en todas partes. Estoy persuadido de que después del examen hallaremos que una mitad de las opiniones reinantes entre el género humano se debe a la educación, y que los principios que se admiten así implícitamente contrarrestan a los que se deben al razonamiento abstracto o la experiencia. Del mismo modo que los mentirosos, por la repetición frecuente de sus mentiras, llegan a recordarlas, el juicio, o más bien la imaginación, por medios análogos pueden poseer ideas tan fuertemente impresas en ellos y concebirlas tan claramente, que pueden operar sobre el espíritu de la misma manera que los sentidos, la memoria o la razón presente a nosotros. Sin embargo, como la educación es una causa artificial y no natural y como sus máximas son frecuentemente contrarias a la razón y aun entre sí mismas, en los diferentes tiempos y lugares, no es jamás, por este motivo, admitida por los filósofos, aunque en realidad se basa casi sobre el mismo

fundamento de la costumbre y la repetición que nuestro razonamiento relativo a las causas y efectos(19).

Sección X

De la influencia de la creencia.

Aunque la educación sea rechazada por la filosofía como un fundamento falaz de asentimiento a cualquier opinión, prevalece, sin embargo, en el mundo y es el motivo de por qué todos los sistemas están dispuestos a ser repudiados en un principio como nuevos y no usuales. Esto quizá será el destino de lo que ya he expuesto referente a la creencia, pues aunque las pruebas que he presentado me parecen perfectamente decisivas, no espero hacer muchos prosélitos para mi opinión. Los hombres se persuadirán difícilmente de que efectos de tanta importancia puedan nacer de principios que parecen tan insignificantes y de que la mayor parte de nuestros razonamientos, con todas nuestras acciones y pasiones, pueda derivarse tan sólo de la costumbre y el hábito. Para evitar esta objeción debo anticipar algo aquí que será considerado más apropiadamente después, cuando hablemos de las pasiones y del sentido de la belleza.

En el espíritu humano se halla establecida una percepción del dolor y el placer como resorte capital y principio motor de todas sus acciones; pero el dolor y el placer tienen dos modos de hacer su aparición en el espíritu, y uno de ellos tiene efectos muy diferentes de los del otro. Pueden aparecer como una impresión para el sentimiento actual o solamente como una idea, como sucede ahora cuando los menciono. Es evidente que la influencia de éstos sobre nuestras acciones está muy lejos de ser igual. Las impresiones actúan sobre el alma siempre y en el grado más alto, pero no toda idea tiene el mismo efecto. La naturaleza ha procedido con precaución en este caso y parece haber evitado cuidadosamente los inconvenientes de los dos extremos. Si sólo las impresiones influyeran en la voluntad deberíamos en cada momento de nuestra vida hallarnos sometidos a las más grandes calamidades, porque aunque prevemos su aproximación no nos hallaríamos dotados por la naturaleza de un principio de acción que pudiese impedirnos a evitarlas. Por otra parte, si toda idea influyese en nuestras acciones, nuestra condición no se hallaría muy mejorada, pues es tal la instabilidad y actividad del pensamiento, que las imágenes de todas las cosas, especialmente de los bienes y males, se hallan siempre cruzando el espíritu, y si se hallasen guiadas por cualquier concepción de este género de los males no gozaríamos ni un momento de paz y tranquilidad.

La naturaleza ha elegido, por consiguiente, un término medio, y ni ha concedido a toda idea de un bien o un mal el poder de actuar sobre la voluntad, ni la ha privado enteramente de su influencia. Aunque una ficción de un mal no tiene eficacia, hallamos por experiencia que las ideas de los objetos que creemos que son o serán exis-

tentes producen en menor grado el mismo efecto que las impresiones que se hallan inmediatamente presentes a los sentidos y la percepción. El efecto, pues, de la creencia consiste en conceder a una simple idea la igualdad con las impresiones y concederle una análoga influencia sobre las pasiones. Este efecto sólo puede tenerlo haciendo que una idea se aproxime a una impresión en fuerza y vivacidad, pues como los diferentes grados de fuerza constituyen la diferencia original entre una impresión y una idea, deben ser, por consecuencia, la fuente de todas las diferencias en los efectos de estas percepciones, y su supresión total o parcial, la causa de toda nueva semejanza que adquieran. Dondequiera que podamos hacer que una idea se aproxime a las impresiones en fuerza y vivacidad se asemejará a ella igualmente en su influencia sobre el espíritu, y, por el contrario, cuando se asemeja a la impresión en esta influencia, como sucede en el caso presente, debe proceder esto de su aproximación en fuerza y vivacidad. La creencia, pues, ya que hace que una idea tenga los mismos efectos que las impresiones, debe hacer que se les asemeje en estas cualidades y no es más que una concepción más vivaz e intensa de una idea. Esto puede servir como un argumento adicional para el presente sistema y puede darnos una noción de la manera como nuestros razonamientos partiendo de la causalidad son capaces de actuar sobre la voluntad y las pasiones.

Del mismo modo que la creencia es casi absolutamente necesaria para excitar nuestras pasiones, las pasiones, a su vez, son muy favorables a la creencia, y no sólo los hechos que producen emociones agradables, sino también y muy frecuentemente los que nos causan dolor, llegan a ser por esta razón más prestamente objetos de opinión y fe. Un cobarde, cuyo miedo se despierta fácilmente, asiente con facilidad a toda noticia del peligro que le den, lo mismo que una persona de disposición triste y melancólica es muy crédula para todo lo que alimenta su pasión dominante. Cuando un objeto capaz de afectarnos se presenta da la alarma y excita inmediatamente un grado de su pa sión correspondiente, especialmente en las personas que son naturalmente propensas a esta pasión. Esta emoción pasa por una fácil transición a la imaginación ,y difundiéndose sobre la idea del objeto que afecta, nos hace formarnos su idea con mayor fuerza y vivacidad y nos hace asentir a ella según el sistema que precede. La admiración y la sorpresa tienen el mismo efecto que las otras pasiones, y de acuerdo con esto podemos observar que entre el vulgo los curanderos y proyectistas encuentran una fe más fácil por la razón de sus pretensiones magníficas que si se mantuviesen dentro de los límites de la moderación. El primer asombro que naturalmente acompaña a sus relaciones maravillosas se extiende sobre toda el alma, y de este modo vivifica y fortalece la idea, de manera que se asemeja a las inferencias que sacamos de la experiencia. Esto es un misterio que ya conocemos un poco y que tendremos ocasión de conocer mejor en el curso de este tratado.

Después de esta explicación de la influencia de la creencia sobre las pasiones hallaremos menos dificultad en explicar sus efectos sobre la imaginación tan ex-

traordinarios como puedan parecer. Es cierto que no obtenemos placer de un discurso cuando nuestro juicio no asiente a las imágenes que son presentadas a nuestra fantasía. La conversación de los que han adquirido el hábito de mentir, aunque no sea en asuntos de importancia, jamás nos produce satisfacción, y esto porque las ideas que nos presentan no yendo acompañadas de la creencia no impresionan el espíritu. Los poetas mismos, aunque mentirosos por profesión, tratan siempre de dar un aire de verdad a sus ficciones, y cuando olvidan esto totalmente, sus obras, aunque ingeniosas, no serán capaces de producir mucho placer. En resumen, podemos observar que, aunque las ideas no tengan influencia ninguna sobre la voluntad y las pasiones, la verdad y la realidad son necesarias aún para hacerlas gratas a la imaginación.

Si comparamos entre sí todos los fenómenos que se presentan con relación a este asunto hallaremos que la verdad, tan necesaria como pueda parecer en todas las obras del genio, no tiene más efecto que procurar una fácil aceptación de las ideas y hacer que el espíritu se repose en ellas con satisfacción o al menos sin repugnancia. Pero como esto es un efecto que puede suponerse fácilmente que nace de la solidez y fuerza que, según mi sistema, acompaña a las ideas que son establecidas por el razonamiento de causalidad, se sigue que toda la influencia de la creencia sobre la fantasía puede explicarse partiendo de este sistema. De acuerdo con ello podemos observar que siempre que la influencia surge de otro principio que no sea la verdad o realidad, éste la suple y proporciona un agrado igual a la imaginación. Los poetas han creado lo que ellos llaman un sistema poético de las cosas que, aunque no es creído ni por ellos ni por los lectores, se estima como un fundamento suficiente para cualquier ficción. Hemos sido tan habituados a los nombres de Marte, Júpiter, Venus, que, de la misma manera que la educación fija una opinión, la constante repetición de estas ideas las hace entrar en el espíritu con facilidad y las mantiene en la fantasía sin influir el juicio. Del mismo modo los trágicos toman siempre su argumento, o por lo menos los nombres de sus personajes principales, de algún hecho conocido de la historia, y esto no para engañar a los espectadores, pues confiesan francamente que la verdad no se observa rigurosamente en todas las circunstancias, sino para procurar una aceptación más fácil, por parte de la imaginación, de los sucesos extraordinarios que representan. Es ésta una precaución que no se requiere de los poetas cómicos, cuyos personajes e incidentes, siendo de un género más familiar, son más accesibles a la concepción y son admitidos sin una formalidad tal aun cuando a primera vista pueda conocerse que son ficticios y mero producto de la fantasía.

La mezcla de verdad y falsedad de los argumentos de los poetas trágicos no sólo sirve para nuestro propósito presente, mostrando que la imaginación puede satisfacerse sin una creencia o seguridad absoluta, sino que puede en otro respecto ser considerada como una poderosa confirmación de este sistema. Es evidente que los

poetas hacen uso de su artificio, consistente en tomar los nombres de sus personajes y los sucesos capitales de la historia, para procurar una más fácil aceptación del conjunto y producir una impresión más profunda sobre la fantasía y las afecciones. Los varios incidentes de la obra adquieren una especie de relación por hallarse unidos en un poema o representación, y si uno de estos incidentes puede ser un objeto de creencia, concede fuerza y vivacidad a los que se hallan relacionados con él. La viveza de la primera concepción se difunde a través de las relaciones y pasa como por muchos tubos o canales a toda idea que esté en comunicación con la primaria. Esto de hecho no puede llegar jamás a una seguridad perfecta, porque la unión entre las ideas es, en cierto modo, accidental; pero se aproxima tanto a su influencia, que puede convencernos de que se derivan del misino origen. La creencia debe agradar a la imaginación por medio de la fuerza y vivacidad que la acompaña, ya que toda idea que posee fuerza y vivacidad encontramos que es agradable a esta facultad.

Para confirmar esto podemos observar que existe una ayuda recíproca entre el juicio y la fantasía, lo mismo que entre el juicio y la pasión, y que la creencia no sólo concede vigor a la imaginación, sino que una imaginación vigorosa y fuerte es de todos los talentos el más apropiado para proporcionar la creencia y autoridad. Es difícil para nosotros negar nuestro sentimiento a lo que nos es descrito con los vivos colores de la elocuencia, y la vivacidad producida por la fantasía es, en muchos casos, más grande que la que surge de la costumbre y la experiencia. Somos arrastrados por la viva imaginación de un autor o un amigo y hasta él mismo frecuentemente es víctima de su propia fogosidad y genio.

No estará fuera de lugar notar aquí que, del mismo modo que una imaginación viva degenera muchas veces en locura o demencia y tiene con ellas una gran semejanza en su actividad, influyen éstas a su vez en el juicio del mismo modo y producen la creencia por los mismos principios. Cuando la imaginación adquiere, por un fermento extraordinario de la sangre y los espíritus, una vivacidad tal que desordena todas sus fuerzas y facultades, no hay posibilidad de distinguir entre verdad y falsedad, sino que cada ficción o idea inconexa teniendo la misma influencia que las impresiones de la memoria o las conclusiones del juicio, es admitida con el mismo valor y actúa con igual fuerza sobre las pasiones. Una impresión presente y una transición habitual no son ya necesarias para vivificar nuestras ideas. Toda quimera del cerebro es tan vivaz e intensa como cualquiera de las inferencias que designamos primeramente con el nombre de conclusiones relativas a los hechos y a veces tanto como las impresiones presentes de los sentidos.

Podemos observar el mismo efecto en la poesía, aunque en un grado menor, y es común a la poesía y la locura que la vivacidad que conceden a las ideas no se deriva de las situaciones o conexiones particulares de los objetos de estas ideas, sino del temperamento y disposición presente de la persona. Pero tan grande como sea el grado que esta vivacidad alcance, es evidente que en la poesía jamás tiene la misma

cualidad afectiva que la que surge en el espíritu cuando razonamos aún basándonos en la especie más inferior de probabilidad. El espíritu puede fácilmente distinguir entre la una y la otra, y cualquiera que sea la emoción que el entusiasmo poético pueda producir a los espíritus, no es más que el mero fantasma de la creencia o la persuasión. Sucede lo mismo con la idea que con la pasión que ocasiona. No existe ninguna pasión del espíritu humano que no pueda surgir mediante la poesía, aunque al mismo tiempo las cualidades afectivas de las pasiones son muy diferentes cuando se despiertan por ficciones poéticas que cuando surgen de la creencia y la realidad. Una pasión que es desagradable en la vida real puede producir el mayor agrado en una tragedia o en un poema épico. En el último caso no nos oprime tanto: es sentida menos firme y sólidamente y no tiene otro efecto más que el agradable de excitar a los espíritus animales y despertar la atención. La diferencia de las pasiones es una prueba clara de una diferencia análoga en las ideas de las cuales las pasiones se derivan. Cuando la vivacidad surge de un enlace habitual con una impresión presente, aunque la imaginación no pueda en apariencia ser muy agitada, existe siempre algo más fuerte y real en sus actividades que en los fervores de la poesía y la elocuencia. La fuerza de nuestras actividades mentales, en este caso, lo mismo que en otro cualquiera, no ha de ser medida por la agitación aparente del espíritu. Una descripción poética puede tener un efecto más sensible sobre la fantasía que una narración histórica; puede recoger un mayor número de las circunstancias que componen una imagen o descripción completa; puede parecer que coloca el objeto ante nosotros con más vivos colores. Sin embargo, las ideas que presenta son diferentes, en cuanto a la cualidad afectiva, de las que surgen de la memoria y del juicio. Hay algo débil e imperfecto en medio de esta aparente vehemencia del pensamiento y sentimiento que acompaña a las ficciones de la poesía.

Tendremos después ocasión de hacer notar las semejanzas y diferencias entre un entusiasmo poético y una convicción seria. Mientras tanto, no puedo menos de observar que la gran diferencia en su cualidad afectiva procede, en alguna medida, de la reflexión y las reglas generales. Observamos que el vigor de la concepción que las ficciones toman de la poesía y elocuencia es una circunstancia meramente accidental, de la que toda idea es igualmente susceptible, y que estas ficciones no se hallan enlazadas con nada que sea real. Esta observación nos hace prestar algo, por nuestra parte, a la ficción, por decirlo así; pero produce que la idea sea sentida muy diferentemente de las persuasiones establecidas de un modo duradero y basadas en la memoria y el hábito. Son ambas del mismo género, pero la primera es muy inferior a las otras tanto en sus causas como en sus efectos. Una reflexión sobre las reglas generales nos aparta de aumentar nuestra creencia con cada aumento de fuerza y vivacidad de nuestras ideas. Cuando una opinión no admite duda o probabilidad opuesta le atribuimos una plena verdad, aunque la falta de semejanza o contigüidad pueda hacer su fuerza inferior a la de otras opiniones. Así, el entendimiento corrige

las apariencias de los sentidos y nos hace imaginar que un objeto a veinte pies de distancia parece a la vista tan grande como uno de la misma dimensión a diez pies de distancia.

Podemos observar el mismo efecto de la poesía en un grado menor con esta sola diferencia de que la más mínima reflexión disipa las ilusiones de la poesía y coloca los objetos en su verdadera naturaleza. Sin embargo, es cierto que en el calor de un entusiasmo poético el poeta tiene una creencia artificiosa y aun una especie de visión de sus objetos, y si existe algún resto de argumento que sostenga esta creencia nada contribuye más a su plena convicción que el ardor de las figuras e imágenes poéticas que tienen tanta fuerza sobre el poeta mismo como sobre sus lectores.

Sección XI

De la probabilidad del azar.

Para conceder a este sistema su plena fuerza y evidencia debemos apartar nuestra vista de él por un momento y dirigirla a considerar sus consecuencias y a explicar por los mismos principios alguna otra especie de razonamiento que se deriva del mismo origen.

Los filósofos que han dividido la razón humana en conocimiento y probabilidad y han definido el primero como la evidencia que surge de la comparación de ideas están obligados a comprender todos nuestros argumentos relativos a las causas y efectos bajo el término general de probabilidad. Sin embargo, aunque cada uno es libre de usar este término en el sentido que le plazca, y según esto, en la parte precedente del presente discurso he seguido este método de expresión, es no obstante cierto que en el lenguaje corriente afirmamos que muchos argumentos que parten de la causalidad exceden a la probabilidad y pueden ser admitidos como un género superior de evidencia. Haría el ridículo quien dijese que es sólo probable que el Sol salga mañana o que todos los hombres mueran, aunque es claro que no tenemos más seguridad de estos hechos que la que la experiencia nos proporciona. Por esta razón quizá será más conveniente, para conservar el sentido corriente de las palabras y al mismo tiempo indicar los varios grados de evidencia, distinguir en la razón tres grados, a saber: el del conocimiento, el de las pruebas y el de la probabilidad. Por conocimiento entiendo la seguridad que surge de la comparación de ideas; por pruebas, los argumentos que se derivan de la relación de causa y efecto y que están totalmente libres de duda e incertidumbre; por probabilidad, la evidencia que va acompañada con alguna incertidumbre. Procedo a examinar ahora esta última especie del razonamiento.

La probabilidad o razonamiento por conjetura puede dividirse en dos géneros, a saber: el que se funda en el azar y el que surge de las causas. Debemos considerar cada uno de ellos en este orden. La idea de causa y efecto se deriva de la experiencia que, presentándonos ciertos objetos constantemente enlazados entre sí, produce el

hábito de considerarlos en esta relación, de modo que no podemos, sin una violencia sensible, considerarlos en ninguna otra.

Por otra parte, como el azar no es nada real en sí mismo y, propiamente hablando, es meramente la negación de una causa, su influencia en el espíritu es contraria a la de la causalidad y le es esencial el dejar a la imaginación en plena libertad de considerar la existencia o no existencia del objeto que se considera como contingente. Una causa indica el camino a nuestro pensamiento y en cierto modo le obliga a considerar determinados objetos en determinadas relaciones. Sólo el azar puede destruir esta determinación del pensamiento y dejar al espíritu en su situación originaria de indiferencia, en la que una vez cesen las causas que se oponen a ello es instantáneamente reintegrado.

Por consiguiente, ya que una indiferencia total es esencial al azar, ningún azar puede ser superior a otro más que por estar compuesto de un número superior de casos iguales; pues si afirmamos que el azar puede de otro modo ser superior a otro, debemos al mismo tiempo afirmar que existe algo que le concede esta superioridad y determina el suceso más en este sentido que en otro, o sea, con otras palabras, debemos conceder una causa y destruir el supuesto del azar que ya hemos establecido antes. Una indiferencia perfecta y total es esencial al azar, y una indiferencia total no puede jamás en sí misma ser superior o inferior a otra. Esta verdad no es peculiar a mi sistema, sino que está reconocida por todo aquel que hace cálculos referentes al azar.

Es aquí notable que, aunque el azar y la causalidad sean totalmente contrarios, es imposible para nosotros concebir esta combinación de azares que se requiere para hacer un azar superior a otro, sin suponer una mezcla de las causas entre los azares y un enlace necesario en algunos respectos con una total indiferencia en otros. Cuando nada limita el azar, toda noción que la fantasía más extravagante pueda formarse es de la misma categoría y no puede existir una circunstancia que conceda a una de ellas ventaja sobre las otras. Así, a menos que concedamos que existen algunas causas para hacer que los dados caigan y mantengan su forma en la caída y queden sobre una u otra de sus caras, no podemos hacer ningún cálculo relativo a las leyes del azar; pero suponiendo que estas causas actúen, y suponiendo igualmente que todo lo demás es indiferente y determinado por el azar, es fácil llegar a una noción de una combinación superior de azares. Un dado que tiene cuatro lados marcados con un cierto número de puntos y sólo dos con otro nos proporciona un caso manifiesto y fácil de esta superioridad. El espíritu está aquí limitado por las causas a un número preciso y cualidad de sucesos, y al mismo tiempo no se halla determinado para elegir un suceso particular.

Prosiguiendo, pues, con este razonamiento, en el que hemos dado ya tres pasos: que el azar es la mera negación de la causa y produce una indiferencia total en el espíritu; que la negación de una causa y una indiferencia total no puede jamás ser

superior o inferior a otra; que debe existir siempre una combinación de causas entre las probabilidades para fundamentar algún razonamiento, debemos considerar en seguida qué efecto puede tener una combinación superior de probabilidades sobre el espíritu y de qué manera influye en nuestro juicio y opinión. Podemos repetir aquí los mismos argumentos que hemos empleado al examinar la creencia que surge de las causas y podemos probar de la misma manera que un número superior de probabilidades no produce nuestro asentimiento ni por demostración ni por probabilidad. Es de hecho evidente que no podemos jamás, por la comparación de las meras ideas, hacer un descubrimiento que tenga importancia en este asunto y que es imposible probar con certidumbre que un suceso debe tener lugar en un sentido en que el número de probabilidades es superior. El suponer en este caso alguna certidumbre sería destruir lo que hemos establecido relativo a la oposición de probabilidades y su perfecta igualdad e indiferencia.

Si se dice que aunque en una oposición de probabilidades es imposible determinar con certidumbre de qué lado debe tener lugar el suceso, podemos, sin embargo, afirmar con certidumbre que es más verosímil y probable que sea en un sentido dado, para el que existe un mayor número de casos, que en el sentido que es en este respecto inferior, preguntaré qué se entiende aquí por verosimilitud y probabilidad. La verosimilitud y probabilidad de azares es un número superior de casos iguales, y, por consecuencia, cuando decimos que es verosímil que el suceso tenga lugar en un sentido que es superior más bien que en uno que es inferior no hacemos más que afirmar que donde existe un número superior de casos existe actualmente una probabilidad superior, y donde existe uno inferior es ésta inferior, proposiciones que son idénticas y no tienen importancia. La cuestión es por qué medios un número igual o superior de probabilidades actúa sobre el espíritu y produce creencia o asentimiento, ya que resulta que esto no sucede ni por argumentos derivados de la demostración ni de la probabilidad.

Para resolver esta dificultad supondré que una persona toma un dado hecho de manera tal que cuatro de sus lados están marcados con una figura o un número de puntos y los otros dos lados con otro, y lo pone en un cubilete con intención de arrojarlo después; es evidente que debe concluir que una figura será más probable que la otra y dará la preferencia a la que está grabada en mayor número de caras. En cierto modo cree que ésta será la predominante, aunque aun dudando en proporción del número de casos contrario y según que estos casos contrarios disminuyan y aumente la superioridad de los otros casos, su creencia adquirirá nuevos grados de estabilidad y seguridad. Esta creencia surge de una acción del espíritu sobre los objetos simples y limitados que están ante nosotros y, por consiguiente, será más fácilmente descubierta y explicada. No tenemos necesidad de considerar más que un único dado para comprender una de las más curiosas actividades del entendimiento.

Este dado, construido como antes se dijo, contiene tres circunstancias dignas de nuestra atención. Primeramente, ciertas causas, como la gravedad, solidez, figura cúbica, etc., que le determina a caer, a conservar su forma en la caída y a volverse sobre uno de sus lados; segundo, cierto número de lados que se suponen indiferentes; tercero, cierta figura grabada en cada lado. Estas tres particularidades constituyen la plena naturaleza del dado, en tanto que se relaciona con nuestro propósito presente, y, por consecuencia, son las únicas circunstancias consideradas por el espíritu al pronunciar su juicio acerca del resultado de la acción de arrojarlo del cubilete. Consideremos gradualmente y con cuidado cuál será la influencia de estas circunstancias sobre el pensamiento y la imaginación.

Primeramente, hemos observado ya que el espíritu se halla determinado por la costumbre a pasar de una causa a su efecto y que cuando uno de estos términos se presenta es casi imposible no formarse la idea del otro. Su unión constante en casos pasados ha producido un hábito tal en el espíritu, que los une siempre en su pensamiento e infiere la existencia del uno de la de su acompañante usual. Cuando considero el dado no sostenido ya por el cubilete no puedo considerarlo sin violencia como suspendido en el aire, sino que lo coloco naturalmente sobre la mesa y lo veo volviéndose sobre uno de sus lados. Es éste el efecto de una de las causas mixtas que se requieren para realizar un cálculo relativo al azar.

Segundo: se supone que, aunque el dado está necesariamente determinado a caer y a volverse sobre uno de sus lados, no existe, sin embargo, nada que fije cuál lado particular será éste, sino que está enteramente determinado por el azar. La verdadera naturaleza y esencia del azar es una negación de las causas y el dejar al espíritu en una indiferencia perfecta para elegir entre los sucesos que se supone son contingentes. Por consiguiente, cuando el pensamiento se halla determinado por las causas para considerar que el dado cae y se vuelve sobre uno de sus lados, el azar presenta todos estos lados como iguales y nos hace considerar cada uno de ellos, uno después de otro, como igualmente probables y posibles. La imaginación pasa de la causa, a saber: el arrojar los dados, al efecto, a saber: el volverse sobre uno de los seis lados, y experimenta una especie de imposibilidad tanto de detenerse en su camino como de formarse otra idea; pero como estos seis lados son incompatibles y el dado no puede volverse sobre ellos al mismo tiempo, este principio no nos lleva a considerarlos a la vez como estando hacia arriba, lo que vemos que es imposible, ni nos lleva a considerar con su fuerza total un lado particular, pues en este caso este lado se consideraría como cierto e inevitable, sino que nos hace dirigirnos a los seis lados de tal manera que divide su fuerza igualmente entre ellos. Concluimos en general que alguno de ellos debe presentarse después de la caída; recorremos todos con nuestro espíritu; la determinación del pensamiento es común a todos, pero no corresponde más fuerza a la parte de cada uno que la que es compatible con el resto.

De esta manera el impulso original y por consecuencia la vivacidad del pensamiento que surge de las causas se divide y separa por las causas combinadas.

Hemos visto ya la influencia de las dos primeras cualidades del dado, a saber: las causas, el número y diferencia de los lados, y hemos aprendido cómo conceden un impulso al pensamiento y dividen este impulso en tantas partes como unidades existen en el número de partes. Debemos considerar ahora los efectos de la tercera particularidad, a saber: las figuras inscritas en cada lado. Es evidente que cuando varios lados tienen la misma figura inscrita en ellos deben coincidir en su influencia sobre el espíritu y deben concentrar en una imagen o idea de una figura todos los impulsos divididos que se hallaban dispersos en los varios lados en que esta figura está grabada. Si la cuestión fuese tan sólo qué lado quedaría hacia arriba, resultaría que todos eran perfectamente iguales y que ninguno podría tener ventaja sobre otro; pero como la cuestión se refiere a la figura y como la misma figura se presenta por más de un lado, es evidente que los impulsos referentes a todos estos lados deben reunirse en esta figura y hacerse más fuertes y potentes mediante esta unión. En el presente caso se supone que cuatro lados tienen inscrita la misma figura y dos una figura diferente. Los impulsos de los primeros son, pues, superiores a los de los últimos. Sin embargo, como los sucesos son contrarios y es imposible que estas figuras a la vez puedan quedar hacia arriba, los impulsos se hacen igualmente contrarios y el inferior destruye al superior hasta donde llega su fuerza. La vivacidad de la idea es siempre proporcional a los grados del impulso o tendencia hacia la transición, y la creencia es lo mismo que la vivacidad de la idea, según la doctrina precedente.

Sección XII

De la probabilidad de las causas.

Lo que he dicho referente a la probabilidad del azar no puede servir para otro propósito más que para ayudarnos a explicar la probabilidad de las causas, ya que se concede corrientemente por los filósofos que lo que el vulgo llama azar no es más que una causa secreta y oculta. Así, pues, debemos examinar capitalmente esta especie de probabilidad.

La probabilidad de las causas es de varios géneros, pero todas se derivan del mismo origen, a saber: lo, asociación de ideas con la impresión presente. Como el hábito que produce la asociación surge del enlace frecuente de objetos, debe llegar a su perfección por grados y debe adquirir nueva fuerza por cada caso que cae bajo nuestra observación. El primer caso no tiene fuerza o tiene poca fuerza; el segundo aporta algún aumento de ella; el tercero se hace más sensible, y por estos pequeños avances nuestro juicio llega a la seguridad plena. Sin embargo, antes de que alcance este grado de perfección pasa a través de varios grados inferiores, y en todos ellos debe sólo estimarse una presunción o probabilidad. La gradación, pues, desde las

probabilidades hasta las pruebas, es en muchos casos insensible, y la diferencia entre estos géneros de evidencia se percibe más fácilmente en los grados alejados que en los próximos y contiguos.

Merece ser notado en esta ocasión que, aunque la especie de probabilidad que aquí se explica sea la primera en el orden y tenga lugar naturalmente antes de que pueda existir una prueba total, sin embargo, ninguno que haya llegado a la edad de la madurez puede conocer otra más amplia. Es verdad que nada es más común para las gentes de conocimientos más perfectos que el haber alcanzado tan sólo una experiencia imperfecta de muchos sucesos particulares, lo que produce naturalmente tan sólo un hábito y transición imperfecta; pero debemos considerar que el espíritu habiendo realizado otra observación referente a la conexión de causas y efectos, concede nueva fuerza a su razonamiento que parte de su observación, y mediante ella puede construir un argumento sobre un experimento único cuando se halla debidamente preparado y examinado. Lo que hemos hallado una vez que resulta de un objeto concluimos que siempre resultará de él, y si esta máxima no se establece siempre como cierta no es por falta de un número suficiente de experimentos, sino porque encontramos frecuentemente casos contrarios, lo que nos lleva a la segunda especie de probabilidad cuando existe una oposición en nuestra experiencia y observación.

Sería una gran cosa para los hombres con respecto a la conducta en su vida y acciones que los mismos objetos fuesen siempre unidos entre sí y que no tuviéramos nada que temer de los errores de nuestro juicio, ni tener razón alguna para recelar la incertidumbre de la naturaleza. Pero como se sucede frecuentemente que una observación es contraria a otra y que las causas y efectos no se siguen en el mismo orden del que hemos tenido experiencia, estamos obligados a variar nuestro razonamiento por esta incertidumbre y a considerar los sucesos contrarios. La primera cuestión que se presenta en este asunto es la referente a la naturaleza y causas de la oposición.

El vulgo, que juzga de las cosas por su primera apariencia, atribuye la incertidumbre de los sucesos a una incertidumbre análoga en las causas, que las hace no ejercer su influencia usual, aunque no hallan obstáculo ni impedimento en su actuación. Sin embargo, los filósofos, observando que en casi todas las partes de la naturaleza existe una vasta variedad de orígenes y principios que están ocultos por razón de su pequeñez o distancia, piensan que por lo menos es posible que la oposición de los sucesos no proceda de la contingencia de las causas, sino de la operación secreta de las causas contrarias. Esta posibilidad se convierte en certidumbre por una observación ulterior cuando notan que por una exacta investigación una oposición en los efectos lleva consigo una oposición en las causas que procede de su recíproca contraposición y de ser obstáculo las unas para las otras. Un aldeano no puede dar mejor razón para el hecho de pararse un reloj que decir que no marcha bien; pero un relojero fácilmente percibe que la misma fuerza en el resorte o péndulo tiene la misma,

influencia sobre las ruedas, mas no produce su efecto acostumbrado quizá por razón de un poco de polvo que detiene el movimiento total. Partiendo de la observación de varios casos paralelos, los filósofos establecen la máxima de que el enlace entre todas las causas y efectos es igualmente necesario y que su aparente incertidumbre en algunos casos procede de la oposición secreta de sus causas.

Aunque los filósofos y el vulgo puedan diferir en su explicación de la oposición de los sucesos, sus inferencias partiendo de ella son siempre del mismo género y se fundan en los mismos principios. Una oposición de sucesos en el pasado puede producirnos una especie de creencia dudosa para el futuro de dos modos diferentes: primeramente, produciendo un hábito imperfecto y transición imperfecta de la impresión presente a la idea relacionada. Cuando el enlace de dos objetos es frecuente, sin ser enteramente constante el espíritu, se halla inclinado a pasar de un objeto a otro, pero no con un hábito tan completo como cuando esta unión es ininterrumpida y todos los casos que encontramos son uniformes y de un mismo tipo. Hallamos por la experiencia corriente, tanto en nuestras acciones como en nuestros razonamientos, que una constante repetición de una dirección de la vida produce una fuerte inclinación y tendencia a continuarla en el futuro, aunque existen hábitos de inferior grado de fuerza proporcionados a los grados inferiores de fijeza e inferioridad de nuestra conducta.

No hay duda alguna de que este principio tiene lugar algunas veces y produce las inferencias que hacemos partiendo de los fenómenos contrarios, aunque estoy persuadido de que, mediante un examen, no hallaremos que es el principio que más comúnmente influye en el espíritu en esta especie de razonamiento. Cuando seguimos tan sólo la determinación habitual del espíritu hacemos la transición sin reflexión alguna y sin interponer un momento de dilación entre la consideración de un objeto y la creencia del que hallamos frecuentemente que le acompaña. Como el hábito no depende de la deliberación, actúa inmediatamente sin conceder tiempo alguno a la reflexión. Sin embargo, tenemos pocos casos de este modo de proceder en nuestros razonamientos probables y aun menos en los que se derivan del enlace no interrumpido de los objetos. En la primera especie de razonamiento tomamos en consideración, a sabiendas, los casos contrarios del pasado; comparamos los diferentes términos de la oposición, pesamos cuidadosamente los experimentos que hemos hecho acerca de cada término; de aquí podemos concluir que nuestro razonamiento de este género no surge directamente del hábito, sino de un modo indirecto que debemos ahora trata, de explicar.

Es evidente que cuando un objeto va acompañado de efectos contrarios juzgamos de él tan sólo por nuestra experiencia pasada y consideramos siempre como posibles los que hemos observado que se siguen de él, y como la experiencia pasada regula nuestro juicio referente a la posibilidad de estos efectos, hace también esto con respecto a su probabilidad, y el efecto que ha sido el más común lo estimamos el más probable. Existen aquí, pues, dos cosas que han de ser consideradas, a saber: las

razones que nos determinan a hacer del pasado un criterio para el futuro y la manera como hacemos un juicio único partiendo de la oposición de los sucesos pasados.

Primeramente, podemos observar que el supuesto de que el futuro se asemeja al pasado no se funda en argumentos, de cualquier clase que éstos sean, sino que se deriva enteramente del hábito por el que nos hallamos determinados a esperar para el futuro la misma serie de los objetos a la que hemos sido acostumbrados. Este hábito o determinación de transferir el pasado al futuro es pleno y perfecto y, por tanto, el primer impulso de la imaginación en esta especie de razonamiento está dotado por las mismas cualidades.

Segundo: cuando al considerar los experimentos pasados los hallamos de una naturaleza contraria, esta determinación, aunque plena y perfecta en sí misma, no se presenta con ningún objeto estable, sino que ofrece un cierto número de imágenes discordantes en un cierto orden y proporción. El primer impulso, pues, aquí es deshacerse en partes y difundirse sobre todas estas imágenes, cada una de las cuales participa de una cantidad igual de fuerza y vivacidad que se deriva del impulso. Algunos de estos sucesos pasados pueden suceder de nuevo, y juzgamos que cuando ellos sucedan deben hallarse combinados en la misma proporción que en el pasado.

Si es, pues, nuestra intención considerar las relaciones de los sucesos contrarios en un gran número de casos, las imágenes presentadas por nuestra experiencia pasada deben permanecer en su primera forma y conservar sus primitivas relaciones. Supongamos, por ejemplo, que he hallado, por una continuada observación, que de veinte barcos que salen al mar sólo vuelven diez y nueve. Supongamos que ahora veo veinte barcos que abandonan el puerto. Aplico mi pasada experiencia al futuro y me represento diez y nueve barcos de éstos volviendo con seguridad y uno pereciendo. Con respecto a esto no puede existir dificultad. Sin embargo, como recorremos estas varias ideas de los sucesos pasados para pronunciar un juicio referente a un caso único que aparece incierto, esta consideración debe cambiar la primera forma de nuestras ideas y reunir las imágenes separadas que nos presenta la experiencia, ya que es aquel a quien referimos la determinación del suceso particular sobre el que razonamos. Muchas de estas imágenes se supone que coinciden y un número mayor en ellas que coinciden en un sentido. Estas imágenes concordantes se unen entre sí y hacen a la idea más fuerte y vivaz no sólo que una mera ficción de la imaginación, sino también que una idea que se basa en menor número de experimentos. Cada nuevo experimento es un nuevo toque de pincel que concede una vivacidad adicional a los colores, sin multiplicar o aumentar la figura. Esta actividad del espíritu ha sido tan detalladamente explicada al tratar de la probabilidad del azar, que no necesito intentar aquí hacerla más inteligible. Todo experimento pasado puede ser considerado como una especie de azar, siendo incierto para nosotros si el objeto existirá de un modo acorde con un experimento u otro, y por esta razón si todo lo que se ha dicho de un asunto se aplica a ambos.

Así, en resumen, los experimentos opuestos producen una creencia imperfecta, ya porque debilitan el hábito o porque dividen y después juntan en diferentes partes el hábito perfecto que nos hace concluir en general que casos de los que no tenemos experiencia deben necesariamente asemejarse a aquellos de los que la tenemos.

Para justificar aun más esta explicación de la segunda especie de la probabilidad, cuando razonamos con conocimiento y reflexión, partiendo de la consideración de experimentos contrarios pasados, debo proponer las siguientes consideraciones sin temor de molestar por el aire de sutilidad que las acompaña. El razonamiento exacto puede quizá conservar su fuerza, aunque sea sutil, de igual modo que la materia conserva su solidez en el aire, fuego y espíritus animales, lo mismo que en las formas más grandes y más perceptibles.

Primeramente, podemos observar que no existe una probabilidad tan grande que no permita la posibilidad de lo contrario, porque de otro modo cesaría de ser una probabilidad y se convertiría en certidumbre. Esta probabilidad de las causas, que es más extensa y que al presente examinamos, depende de una oposición de los experimentos, y es evidente que un experimento en el pasado prueba por lo menos una posibilidad para el futuro.

Segundo: las partes componentes de esta posibilidad y probabilidad son de la misma naturaleza y difieren en número solamente, pero no en género. Se ha observado que todos los azares únicos son enteramente iguales y que la sola circunstancia que puede conceder a un suceso que es contingente una superioridad sobre otro es un número superior de posibilidades. De igual manera, como la incertidumbre de las causas se descubre por la experiencia que nos presenta una visión de los sucesos contrarios, es claro que cuando aplicamos el pasado al futuro, lo conocido a lo desconocido, cada experimento pasado tiene el mismo peso y que sólo un número superior de ellos puede inclinar la balanza en un sentido. La posibilidad, pues, que entra en todo razonamiento de este género se compone de partes que son de la misma naturaleza las unas que las otras y con las que se constituye la probabilidad opuesta.

Tercero: podemos establecer como una máxima cierta que en todo fenómeno moral y natural, siempre que una causa consiste en un número de partes y el efecto aumenta o disminuye según la variación de este número, el efecto, propiamente hablando, es un compuesto y surge de la unión de varios efectos que surgen de cada parte de la causa. Así, por aumentar o disminuir la gravedad de un cuerpo con el aumento o disminución de sus partes, concluimos que cada parte contiene esta cualidad y contribuye a la gravedad del todo. La ausencia o presencia de una parte de la causa va acompañada por la de una parte proporcional del efecto. Esta conexión o enlace constante prueba de un modo suficiente que una parte es la causa de la otra. Como la creencia que tenemos de algún suceso aumenta o disminuye según el número de azares o experimentos pasados, debe ser considerada como un efecto com-

puesto en el que cada parte surge de un número proporcional de casos o experimentos.

Unamos estas tres observaciones y veamos qué conclusión podemos sacar de ellas. Para cada probabilidad existe una posibilidad opuesta. Esta posibilidad está compuesta de partes que son totalmente de la misma naturaleza que las de la probabilidad y, por consiguiente, tienen la misma influencia sobre la mente y entendimiento. La creencia que acompaña a la probabilidad es un efecto compuesto que está formado por la coincidencia de varios efectos que proceden de cada parte de la probabilidad. Ya que, por consiguiente, cada parte de la probabilidad contribuye a la producción de la creencia, cada parte de la posibilidad debe tener la misma influencia en el sentido opuesto siendo la naturaleza de estas partes enteramente la misma. La creencia contraria que acompaña a la posibilidad implica la consideración de un cierto objeto lo mismo que lo hace la probabilidad en una consideración opuesta. En este respecto estos dos grados de creencias son análogos. La única manera, pues, en la que el número superior de partes componentes análogas en la una puede ejercer su influencia y dominar sobre el inferior en la otra es produciendo una consideración más fuerte y más vivaz de su objeto. Cada parte presenta una consideración particular, y todas estas consideraciones, uniéndose entre sí, producen una consideración general que es más plena y más clara por el mayor número de causas o principios de que se deriva.

Las partes componentes de la probabilidad y la posibilidad siendo análogas en su naturaleza deben producir efectos análogos, y la semejanza de sus efectos consiste en que cada uno de ellos presenta la consideración de un objeto particular. Sin embargo, aunque estas partes sean análogas en su naturaleza son muy diferentes en su calidad y número, y esta diferencia debe aparecer en el efecto lo mismo que la semejanza. Ahora bien; como la consideración que presenta es en ambos casos plena y entera y comprende el objeto en todas sus partes, es imposible que en este particular pueda existir alguna diferencia, y sólo una vivacidad superior en la probabilidad, que surge de la coincidencia de un número superior de consideraciones, puede distinguir estos efectos.

He aquí casi el mismo argumento en un diferente aspecto. Todos nuestros razonamientos referentes a la probabilidad de causas se fundan en la aplicación del pasado al futuro. La aplicación de un experimento pasado al futuro es suficiente para darnos una visión del objeto, ya esté combinado este experimento con otros del mismo género, ya esté completo u opuesto a otros de género contrario. Supongamos, pues, que adquiere estas dos cualidades de oposición y combinación; no pierde por esto, razón su primera facultad de presentar una visión del objeto, sino que solamente coincide con otros experimentos y se opone a otros que tienen análoga influencia. Por consiguiente, puede surgir una cuestión relativa al modo de presentarse la coincidencia y oposición. En cuanto a la coincidencia, la elección puede

hacerse tan sólo entre estas dos hipótesis: Primero, la consideración del objeto, ocasionada por la transferencia de cada experimento pasado, se mantiene en sí misma completa y sólo aumenta el número de consideraciones. Segundo, se funde con las consideraciones similares y correspondientes y les concede un grado superior de fuerza y vivacidad. Que la primera hipótesis es errónea es evidente por la experiencia que nos informa de que la creencia que acompaña a algún razonamiento consiste en una conclusión, no en una multitud de conclusiones similares, que tan sólo distraerían el espíritu y en muchos casos serían demasiado numerosas para ser comprendidas claramente por una capacidad finita. Queda, pues, como la única opinión razonable que estas consideraciones similares se funden y unen sus fuerzas de modo que producen una consideración más fuerte y clara que la que surge de una sola. De esta manera los experimentos pasados coinciden cuando son transferidos a un suceso futuro. En cuanto a la forma de su oposición, es evidente que, como las consideraciones contrarias son incompatibles y es imposible que el objeto pueda existir a la vez de acuerdo con dos de ellas, su influencia recíproca se hace destructiva y el espíritu se siente inclinado a la superior tan sólo con la fuerza que queda después de restar la inferior.

Me doy cuenta de lo confuso que debe parecer este razonamiento a la generalidad de los lectores que, no hallándose acostumbrados a reflexiones tan profundas acerca de las facultades intelectuales del espíritu, se inclinarán a rechazar como quimérico todo lo que no coincide con las nociones corrientes y admitidas y con los principios más fáciles y manifiestos de la filosofía. No hay duda de que es necesario algún trabajo para penetrar en estos argumentos, aunque quizá es muy pequeño el necesario para descubrir la imperfección de toda hipótesis vulgar sobre este asunto y la poca luz que la filosofía puede aportamos en estas especulaciones sublimes y curiosas. Haced que los hombres se persuadan una vez de estos dos principios: que no existe nada en un objeto considerado en sí mismo que pueda proporcionarnos una razón para sacar una conclusión que vaya más allá de él, y que, aun después de la observación de la unión frecuente o constante de los objetos, no tenemos razón alguna para hacer una inferencia relativa a algún objeto remoto a éstos, del que no hemos tenido experiencia; después de ello, esto los llevará tan lejos de todos los sistemas corrientes que no hallarán dificultad en admitir uno que pueda aparecer como el más extraordinario. Hemos hallado que estos principios son suficientemente convincentes aun con respecto a nuestros razonamientos más ciertos acerca de la causalidad si no es que me aventuro a afirmar que con respecto a estos razonamientos conjeturales o probables adquieren un nuevo grado de evidencia.

Primero: es manifiesto que en los razonamientos de este género no es el objeto que está presente el que, considerado en sí mismo, nos aporta alguna razón para hacer una conclusión relativa a otro objeto o suceso, pues como este último objeto se supone incierto, y como la incertidumbre se deriva de una oposición oculta de las

causas en el primero, si alguna de las causas residiese en las cualidades conocidas de este objeto no estaría ya oculta ni nuestra conclusión sería incierta.

Segundo: es igualmente claro en esta especie de razonamiento que, si la transferencia del pasado al futuro se fundase meramente en una conclusión del entendimiento, no produciría nunca una creencia o seguridad. Cuando transferimos experimentos opuestos al futuro podemos solamente repetir estos experimentos contrarios con sus relaciones particulares, lo que no podría producir seguridad en ningún suceso único sobre el que razonamos, a menos que la fantasía fundiese todas las imágenes que coinciden y extrajese de ello una única idea o imagen que es intensa y vivaz en proporción del número de experimentos del que se deriva y de su superioridad sobre sus antagonistas. Nuestra experiencia pasada no presenta un objeto determinado, y como nuestra creencia, aunque débil, se fija sobre un objeto determinado, es evidente que la creencia no surge tan sólo de la transferencia del pasado al futuro, sino de alguna operación de la fantasía que va unida con ello. Esto puede llevarnos a concebir de qué manera esta facultad entra en todos nuestros razonamientos.

Concluiré este asunto con dos reflexiones que pueden merecer nuestra atención. La primera puede ser explicada de esta manera: Cuando el espíritu hace un razonamiento referente a un hecho que es sólo probable dirige su vista hacia la experiencia pasada, y transfiriéndola al futuro se le presentan varias concepciones contrarias de su objeto, de las cuales las que son del mismo género se unen entre sí y, formando un acto del espíritu, sirven para fortificarlo y vivificarlo. Supóngase que esta multitud de concepciones o visiones de un objeto no procede de la experiencia, sino de un acto voluntario de la imaginación; este efecto no se seguirá o al menos no se seguirá en el mismo grado, pues aunque la costumbre y la educación producen la creencia por una repetición tal que no se deriva de la experiencia, se requiere para esto, sin embargo, un largo período de tiempo y una repetición muy frecuente e involuntaria. En general, podemos declarar que una persona que quisiese repetir voluntariamente una idea en su espíritu, aunque apoyada por una experiencia pasada, no se sentiría más inclinada a creer en la existencia de su objeto que si se hubiese contentado con una sola consideración de él. Aparte del efecto del designio, cada acto del espíritu siendo separado e independiente tiene una influencia separada y no une sus fuerzas con las de los otros que le acompañan. Por no estar unidos por un objeto común que los produce no poseen una relación entre sí y, por consecuencia, ni transmiten ni unen sus fuerzas. Conoceremos mejor este fenómeno más adelante.

Mi segunda reflexión se funda en las extensas probabilidades de que el espíritu puede juzgar y en las pequeñas diferencias que puede observar entre ellas. Cuando los azares o experimentos de un lado llegan a diez mil y del otro a diez mil uno el juicio da la preferencia al último en razón de esta superioridad, aunque es totalmente imposible para el espíritu recorrer cada consideración particular y distinguir la vivacidad superior de la imagen que surge del número superior cuando la diferencia es

tan pequeña. Tenemos un caso paralelo en las afecciones. Es evidente, según los principios antes mencionados, que cuando un objeto produce una impresión en nosotros que varía del mismo modo que la cantidad diferente del objeto, la pasión propiamente hablando no es una emoción simple, sino compuesta de un gran número de pasiones más débiles que se derivan de la consideración de cada una de las partes del objeto, pues sería imposible de otro modo que la pasión aumentase por el aumento de aquellas partes. Así, un hombre que desea mil libras experimenta en realidad mil o más deseos que uniéndose entre sí parecen constituir tan sólo una pasión, aunque la composición se revela en cada alteración del objeto por la preferencia que concede al número más grande si es superior solamente en una unidad. Sin embargo, nada puede ser más cierto que esta pequeña diferencia no es discernible en las pasiones ni puede distinguirlas entre sí. La diferencia, pues, de nuestra conducta al preferir el mayor número no depende de nuestras pasiones, sino del hábito y las reglas generales. Hemos hallado en muchos casos que aumentando el número de una suma aumenta la pasión cuando los números son exactos y la diferencia sensible. El espíritu puede percibir, partiendo de su sentimiento inmediato, que tres guineas producen una pasión más grande que dos, y aplica esto a números más grandes a causa de la semejanza, y en virtud de una regla general asigna a doscientas guineas una pasión más fuerte que a novecientas noventa y nueve. Explicaremos dentro de poco estas reglas generales.

Aparte de estas dos especies de probabilidad, que se derivan de una experiencia imperfecta y de causas contrarias, existe una tercera que surge de la analogía y que difiere de ellas en algunas circunstancias importantes. Según la hipótesis antes explicada, todos los géneros de razonamiento relativos a causas y efectos se fundan en dos particularidades, a saber: la unión constante de dos objetos en toda experiencia pasada y la semejanza de un objeto presente con uno de ellos. El efecto de estas dos particularidades es que el objeto presente vigoriza y vivifica la imaginación, y la semejanza, juntamente con la unión constante, lleva esta fuerza y vivacidad a la idea relacionada, y, por consiguiente, decimos que prestamos a ésta nuestro asentimiento o que creemos en ella. Si se debilita la unión o la semejanza, se debilita el principio de transición, y, por lo tanto, la creencia que surge de él. La vivacidad de la primera impresión no puede ser plenamente transmitida a la idea relacionada, ya sea cuando el enlace de sus objetos no es constante o cuando la impresión presente no se asemeja de un modo perfecto a alguna de aquéllas cuya unión nos hallamos acostumbrados a observar. En estas probabilidades del azar y de las causas antes explicadas la constancia de la unión es la que está disminuida; en la probabilidad derivada de la analogía tan sólo la semejanza se halla afectada. Sin algún grado de semejanza, lo mismo que de unión, es imposible que exista un razonamiento; pero como la semejanza admite muchos grados diferentes, el razonamiento se hace en relación con esto más o menos firme y cierto. Un experimento pierde de su fuerza cuando se transfiere a casos que no son exactamente semejantes, aunque es evidente que puede

retener aún tanta que le permita ser el fundamento de la probabilidad mientras queda aún alguna semejanza.

Sección XIII

De la probabilidad no filosófica.

Todos estos géneros de probabilidad son admitidos por los filósofos, y éstos conceden que son fundamentos razonables de la creencia y la opinión. Sin embargo, hay otros que se derivan de los mismos principios, aunque no tienen la buena fortuna de obtener la misma sanción. La primera probabilidad de este género puede ser explicada como sigue: La disminución de la unión y la semejanza, como antes se expuso, disminuye la facilidad de la transición y mediante esto debilita la evidencia, pudiendo, además, observarse que la misma disminución de la evidencia se seguirá de una disminución de la impresión y de la pérdida de intensidad de los colores con los que aparece a la memoria o a los sentidos. El argumento que hallamos basándonos en un hecho recordamos que es más o menos convincente según que el hecho sea reciente o remoto, y aunque la diferencia en estos grados de evidencia no sea admitida por la filosofía como sólida y legítima, porque en este caso un argumento debería tener una fuerza diferente hoy de la que tendría de aquí a un mes, sin embargo, a pesar de la oposición de la filosofía, es cierto que esta circunstancia tiene una influencia considerable sobre el entendimiento y cambia secretamente la autoridad del mismo argumento según la diferente época en que se nos presenta. Una fuerza y vivacidad mayor en la impresión transmite naturalmente una fuerza mayor a la idea relacionada, y la creencia depende de los grados de fuerza y vivacidad según el precedente sistema.

Existe una segunda diferencia que podemos observar frecuentemente en nuestros grados de creencia y seguridad y que nunca deja de tener lugar, aunque es repudiada por los filósofos. Un experimento que está fresco y reciente en la memoria nos afecta más que uno que en cierta medida se halla olvidado, y aquél tiene una influencia más grande tanto sobre el juicio como sobre las pasiones. Una impresión vivaz produce más seguridad que una débil, porque posee más fuerza original que comunicar a la idea relacionada, que por lo mismo adquiere una mayor fuerza y vivacidad. Una observación reciente tiene un efecto análogo, porque la costumbre y transición son más completas y conservan mejor la fuerza original en la comunicación. Así, el borracho que ha visto a su compañero muerto a consecuencias de un exceso se halla impresionado por este ejemplo durante algún tiempo y teme que le ocurra un accidente análogo; pero como el recuerdo de este hecho decrece por grados, vuelve a recobrar su primitiva seguridad y el peligro le parece menos cierto y real.

Añado como un tercer caso de este género que aunque nuestros razonamientos, que parten de pruebas y probabilidades, sean muy diferentes los unos de los otros,

sin embargo, la primera especie de razonamiento degenera muchas veces insensiblemente en la última tan sólo por la multitud de los argumentos enlazados. Es cierto que cuando una inferencia se obtiene inmediatamente de un objeto sin una causa o efecto intermedio la convicción es mucho más fuerte y la persuasión más vivaz que cuando la imaginación es llevada a través de una larga cadena de argumentos enlazados, tan infalible como sea la conexión de cada miembro. De la impresión original se deriva la vivacidad de todas las ideas por medio de la transición habitual de la imaginación, y es evidente que esta vivacidad debe decaer gradualmente en proporción de la distancia y debe perder algo en cada transición. A veces esta distancia tiene una influencia más grande que la que pueden tener hasta los experimentos contrarios, y un hombre puede obtener una convicción más vivaz por un razonamiento probable, que es firme e inmediato, que por una larga cadena de consecuencias, aunque exactas y concluyentes en cada momento de ella. Es más: es raro que tales razonamientos produzcan una convicción y se debe tener una imaginación muy fuerte y firme para mantener la evidencia hasta el fin cuando se pasa a través de tantos términos.

No estará aquí fuera de lugar tener en cuenta un fenómeno muy curioso que el asunto presente nos sugiere. Es evidente que no existe punto alguno de la historia antigua del que podamos tener alguna seguridad, sino pasando a través de muchos millones de causas y efectos y a través de una larga cadena de argumentos de una longitud casi inconmensurable. Antes que el conocimiento del hecho pudiese ser obtenido por el primer historiador, debió de pasar por muchas bocas, y después de ser escrito cada copia es un nuevo objeto cuya conexión con el precedente es conocida tan sólo por experiencia y observación. Quizá, pues, puede concluirse del precedente razonamiento que la evidencia de toda la historia antigua debe considerarse perdida, o al menos considerarse que se pierde en el tiempo, cuando la cadena de las causas aumenta y alcanza una mayor longitud. Sin embargo, como parece contrario al sentido común el pensar que si la república de las letras y el arte de imprimir continúan en el futuro como en el presente, nuestra posteridad, después de mil generaciones, pueda dudar si ha existido Julio César, debe considerarse esto como una objeción al presente sistema. Si la creencia consistiese tan sólo en una cierta vivacidad que parte de una impresión originaria, disminuiría por la longitud de la transición y sería por último totalmente extinguida. Por el contrario, si la creencia en algunas ocasiones no es capaz de una extinción tal, debe ser diferente de esta vivacidad.

Antes de que responda a esta objeción debo observar que de este tópico está tomado un argumento muy célebre contra la religión cristiana, pero con la diferencia de que la conexión entre cada eslabón de la cadena en el testimonio humano se ha supuesto aquí que no va más allá de la probabilidad y que está sometido a un cierto grado de duda e incertidumbre. De hecho debe confesarse que en esta manera

de considerar el asunto (que, sin embargo, no es cierta) no existe historia o tradición que no deba perder al fin su fuerza y evidencia. Toda nueva probabilidad disminuye la convicción original, y tan grande como se suponga esta convicción es imposible que pueda subsistir bajo disminuciones tan reiteradas. Esto es verdad en general, aunque veremos después(20) que existe tan sólo una excepción muy notable que es de una gran importancia para el presente problema del entendimiento.

Mientras tanto, para dar una solución a la objeción precedente, basada en el supuesto de que la evidencia histórica asciende en el primer momento a una prueba total, consideremos que, aunque los eslabones que enlazan un hecho original con la impresión presente, que es el fundamento de la creencia, son innumerables, son del mismo género y dependen de la fidelidad del impresor y copistas. Una edición sirve de base a otra, y ésta a una tercera y así sucesivamente hasta que llegamos al volumen que recorremos en el presente. No existe variación en este avance. Cuando conocemos una de ellas conocemos todas, y cuando hemos hecho una de ellas no podemos tener escrúpulo alguno para las demás. Esta circunstancia sola conserva la evidencia de la historia y conservará la memoria de la edad presente a la más remota posteridad. Si toda la larga cadena de causas y efectos que enlaza un suceso pasado con un volumen de historia se compusiese de partes diferentes entre sí y que fuese necesario para el espíritu concebirlas de un modo claro, sería imposible que pudiésemos conservar hasta el fin alguna creencia o evidencia. Pero como las más de estas pruebas se asemejan perfectamente al espíritu, las recorre con facilidad, pasa de una parte a otra fácilmente y se forma tan sólo una noción confusa y general de cada eslabón. Por este medio una larga cadena de argumentos tiene un efecto tan pequeño para disminuir la vivacidad originaria como lo tendría una mucho más corta si estuviese compuesta de partes que fuesen diferentes entre sí y cada una de las cuales requiriese una consideración distinta.

Una cuarta especie de probabilidad no filosófica es la que se deriva de las reglas generales que precipitadamente nos formamos y que son el origen de lo que llamamos propiamente prejuicios. Un irlandés jamás puede tener ingenio ni un francés jamás puede tener solidez, por cuya razón, aunque la conversación del primero en un caso sea aparentemente muy agradable y la del segundo muy juiciosa, como padecemos un prejuicio tal en contra de ellos, deben ser tontos o mentecatos en despecho del buen sentido y la razón. La naturaleza humana se halla sometida a errores de este género y quizá esta nación mucho más que otra alguna.

Si se pregunta por qué los hombres se forman reglas generales y les conceden la influencia en su juicio aun en contra de la observación presente y experiencia, replicaré que, en mi opinión, procede esto de los principios de que dependen todos los juicios relativos a las causas y efectos. Nuestros juicios referentes a la causa y efecto se derivan del hábito y experiencia, y cuando nos hemos acostumbrado a ver un objeto unido a otro, nuestra imaginación pasa del primero al segundo por una transi-

ción natural que precede a la reflexión y no puede ser evitada por ella. Ahora bien; está en la naturaleza del hábito, no sólo actuar con su plena fuerza cuando los objetos que se presentan son exactamente los mismos que aquellos a los que hemos sido acostumbrados, sino también actuar en un grado inferior cuando descubrimos que son similares, y aunque el hábito pierde algo de su fuerza por cada diferencia, sin embargo es rara vez totalmente destruido cuando una circunstancia importante permanece la misma. Un hombre que ha contraído el hábito de comer fruta comiendo peras o pavías, se satisfará también con melones cuando no pueda encontrar su fruta favorita, del mismo modo que el que se ha hecho borracho bebiendo vino tinto se sentirá llevado casi con la misma violencia hacia el blanco si se le presenta. Partiendo de este principio he explicado la especie de probabilidad derivada de la analogía en la que transferimos nuestra experiencia de los casos pasados a objetos que le son semejantes; pero que no son exactamente los mismos que aquellos de los que tenemos experiencia. La probabilidad disminuye en la misma proporción que la semejanza desaparece, pero tiene aún alguna fuerza mientras queden algunos rastros de semejanza.

Esta observación podemos llevarla más lejos y podemos notar que, aunque la costumbre sea el fundamento de todos nuestros juicios, tiene a veces un efecto sobre la imaginación en contra del juicio y produce una oposición en nuestro sentimiento referente al mismo objeto. Me explicaré. En casi todos los géneros de causa existe una complicación de las circunstancias, de las cuales alguna es la esencial y las otras superfluas; alguna absolutamente necesaria para la producción del efecto y las otras tan sólo unidas por accidente. Ahora bien; podemos observar que cuando estas circunstancias superfluas son numerosas y notables y van frecuentemente unidas con la esencial tienen una influencia sobre la imaginación tal, que aun en la ausencia de la última nos llevan a la concepción del efecto usual y conceden a esta concepción una fuerza y vivacidad que la hace superior a las meras ficciones de la fantasía. Podemos corregir esta inclinación por la reflexión sobre la naturaleza de estas circunstancias, pero es aun cierto que la costumbre da un impulso y una dirección a la imaginación.

Para ilustrar esto por un ejemplo corriente, consideremos el caso de un hombre que, habiendo sido colgado de una alta torre en una jaula de hierro, no puede evitar el temblar cuando considera el abismo que existe bajo él, aunque sabe que se halla absolutamente seguro de no caerse por su experiencia de la solidez del hierro que lo sostiene y aunque las ideas de caída, descenso, daño y muerte puedan ser derivadas tan sólo de la costumbre y la experiencia. La misma costumbre va más allá de los casos de los cuales se deriva y a los cuales corresponde exactamente e influye en sus ideas de los objetos que son en algún respecto semejantes, pero que no están sometidos precisamente a la misma regla. Las circunstancias de profundidad y descenso le impresionan tan poderosamente que su influencia no puede ser destruida por las

circunstancias contrarias de sostén y solidez que deben proporcionarle una seguridad total. Su imaginación se dirige a su objeto y excita la pasión que le corresponde. Esta pasión vuelve sobre la imaginación y vivifica la idea; esta idea vivaz tiene una nueva influencia sobre la pasión y a su vez aumenta su fuerza y violencia de modo que la fantasía y los afectos, apoyándose así recíprocamente, hacen que el resultado tenga una influencia muy grande sobre ella.

¿Por qué necesitamos buscar otros ejemplos cuando el asunto presente nos ofrece uno, para la probabilidad filosófica, tan manifiesto en la oposición entre el juicio y la imaginación que surge de estos efectos de la costumbre? Según mi sistema, todos los razonamientos no son más que efectos de la costumbre, y la costumbre no tiene influencia más que vivificando nuestra imaginación y dándonos una concepción intensa de un objeto. Por consiguiente, puede concluirse que nuestro juicio e imaginación no pueden jamás ser contrarios y que el hábito no puede actuar sobre la última facultad de manera que la haga opuesta a la primera. Esta dificultad no podemos evitarla más que suponiendo la influencia de las reglas generales. Estudiaremos más adelante(21) algunas de estas reglas generales por las cuales podemos regular nuestros juicios relativos a las causas y efectos, y estas reglas se forman basándose en la naturaleza de nuestro entendimiento y en nuestra experiencia de sus operaciones en el juicio que pronunciamos con respecto a los objetos. Por esto aprendemos a distinguir las circunstancias accidentales de las causas eficaces, y cuando hallamos que un efecto puede ser producido sin la concurrencia de una circunstancia particular concluimos que esta circunstancia no constituye una parte de la causa eficaz, aunque frecuentemente vaya unida con ella. Pero como este enlace frecuente produce necesariamente algún efecto sobre la imaginación a pesar de la conclusión opuesta partiendo de reglas generales, la oposición de estos dos principios produce una oposición en nuestros pensamientos y nos lleva a atribuir una inferencia a nuestro juicio y la otra a nuestra imaginación. La regla general se atribuye a nuestro juicio como siendo más extensiva y constante, la excepción a la imaginación como siendo más caprichosa e incierta.

Así, nuestras reglas generales se ponen en cierto modo en oposición entre sí. Cuando aparece un objeto que se asemeja a una causa en circunstancias muy considerables, la imaginación nos lleva naturalmente a una concepción vivaz de su efecto usual, aunque el objeto es diferente en las más importantes y eficaces circunstancias de la causa. Esta es la primera influencia de las reglas generales. Sin embargo, cuando me dirijo de nuevo a este acto del espíritu y lo comparo con las operaciones más generales y auténticas del entendimiento, encuentro que es de una naturaleza irregular y destructora de los principios más firmes del razonamiento, lo que constituye la causa de que lo rechacemos. Esta es la segunda influencia de las reglas generales e implica la condenación de la primera. A veces predomina la una y a veces la otra, según la disposición y carácter de la persona. El vulgo es guiado comúnmente por la

primera, y la gente culta, por la segunda. Mientras tanto, los escépticos pueden tener aquí el placer de observar una nueva contradicción notable de nuestra razón y de ver que toda nuestra filosofía se trastorna por un principio de la naturaleza humana y se salva por una nueva dirección del mismo principio. El seguir las reglas generales es una especie de probabilidad muy poco filosófica, y, sin embargo, tan sólo siguiéndolas podemos corregir esta y todas las demás probabilidades no filosóficas. Ya que tenemos casos en que las reglas generales actúan sobre la imaginación, aun en contra del juicio, no necesitamos sorprendernos al ver aumentar sus efectos cuando van unidos con la última facultad y observar que conceden a las ideas que nos presentan una fuerza superior que la que acompaña a las otras. Todo el mundo sabe que existe una manera indirecta de insinuar la alabanza o censura que es mucho menos molesta que la adulación o censura franca de una persona. Aunque pueda comunicar sus sentimientos por tales insinuaciones secretas y hacerlos conocer con igual certidumbre que por su franca exposición, es cierto que su influencia no es igualmente fuerte y poderosa. Una persona que me ataca con una sátira oculta no provoca mi indignación en un grado tan alto como si me dijese llanamente que soy un tonto y un mequetrefe, aunque me doy cuenta de su intención como si lo hiciese. Esta diferencia debe atribuirse a las reglas generales.

Si una persona se burla abiertamente de mí o insinúa su desprecio de un modo disimulado, no puedo percibir inmediatamente su sentimiento u opinión, y tan sólo por los signos, es decir, por sus efectos, me doy cuenta de ello. La única diferencia, pues, entre estos dos casos consiste en que en la expresión abierta de sus sentimientos hace uso de signos que son generales y universales, y en la insinuación disimulada emplea signos que son más particulares y menos corrientes. El efecto de esta circunstancia es que la imaginación, al pasar de la impresión presente a la idea ausente, hace la transición con mayor tranquilidad y, por consecuencia, concibe el objeto con mayor fuerza cuando el enlace es común y universal que cuando es menos corriente y más particular. De acuerdo con esto podemos observar que la declaración abierta de nuestros sentimientos es llamada «quitarse la careta», del mismo modo que la insinuación disimulada de nuestras opiniones se denomina «velar» a éstas. La diferencia entre una idea producida por un enlace general y la que surge de un enlace particular se compara aquí con la diferencia existente entre una impresión y una idea. Esta diferencia en la imaginación tiene un efecto consiguiente sobre las pasiones, y este efecto es aumentado por otra circunstancia. Una insinuación oculta de cólera o desprecio muestra que tenemos aún alguna consideración para la persona y evita el burlarse directamente de ella. Esto hace menos desagradable una sátira disimulada y aun esto depende del mismo principio, pues si una idea no fuese más débil cuando es sólo insinuada no sería estimada como una señal de más grande respeto el proceder de este modo y no de otro.

A veces la insolencia es menos desagradable que la sátira delicada porque nos venga en cierta manera de la injuria al mismo tiempo que es cometida, proporcionándonos una razón justa para censurar y despreciar a la persona que nos injuria. Pero este fenómeno depende igualmente del mismo principio. Pues ¿por qué censuramos todo lenguaje grosero o injurioso sino porque lo estimamos contrario a la buena crianza y humanidad? ¿Y por qué es contrario más que por ser más agresivo que una sátira delicada? Las reglas de la buena crianza condenan lo que es desagradable y da un dolor y confusión apreciable a aquellas personas con quien se conversa. Una vez esto establecido, el lenguaje injurioso se condena universalmente y produce menos molestia por razón de su grosería e incultura, que hace a la persona que lo emplea despreciable. Llega a ser menos desagradable tan sólo porque primitivamente lo era más, y era más desagradable porque proporcionaba una inferencia según reglas generales y comunes que son evidentes e innegables.

A esta explicación de la diferente influencia de la adulación o sátira franca y oculta añadiré la consideración de otro fenómeno que es análogo. Existen muchas particularidades en el punto de honor, tanto en los hombres como en las mujeres, cuya violación, cuando es franca y declarada, no la excusa jamás el mundo; pero éste se inclina a no tenerla en cuenta cuando las apariencias se salvan y la transgresión es secreta y oculta. Aun aquellos que conocen con igual certidumbre que la falta se ha cometido, la perdonan más fácilmente cuando las pruebas parecen en alguna medida oblicuas y equívocas que cuando son directas e innegables. La misma idea se presenta en los dos casos, y, propiamente hablando, el juicio asiente igualmente a ella, y, sin embargo, su influencia es diferente a causa del diferente modo en que se presenta.

Ahora bien; si comparamos estos dos casos, el de la violación manifiesta y el de la oculta de las leyes del honor, hallaremos que la diferencia entre ellos consiste en que en el primer caso el signo del que inferimos la acción censurable es único y basta por sí solo para ser el fundamento de nuestro razonamiento y juicio, mientras que en el último los signos son numerosos y dicen muy poco o nada cuando van solos y no están acompañados de muchas pequeñas circunstancias que son casi imperceptibles. Es evidentemente cierto que el razonamiento es tanto más convincente cuanto más único y unitario se presenta y cuanto menos trabajo da a la imaginación para reunir todas sus partes y pasar de él a la idea correspondiente que forma la conclusión. La labor del pensamiento perturba el progreso de los sentimientos, como lo observaremos de aquí a poco(22). La idea no nos impresiona con una vivacidad tal y, por consecuencia, no tiene una influencia tal sobre la pasión y la imaginación.

Partiendo de los mismos principios, podemos explicar la observación del cardenal De Retz de que existen muchas cosas en las que puede engañarnos la sabiduría profana y que es más fácil excusar a una persona de sus acciones que de sus discursos en contra del decoro de su profesión y carácter. Una falta en el discurso es fre-

cuentemente más patente y clara que en las acciones que admiten muchas excusas atenuadoras y no revela tan claramente la intención y opiniones del autor.

Así, resulta, en resumen, que todo género de opinión o juicio que no llega a ser conocimiento se deriva enteramente de la fuerza y vivacidad de la percepción, y que estas cualidades constituyen en el espíritu lo que llamamos creencia en la existencia del objeto. Esta fuerza y vivacidad son más notables en la memoria, y, por consiguiente, nuestra confianza en la veracidad de esta facultad es la mayor imaginable e iguala en muchos respectos a la seguridad de la demostración. El grado próximo de estas cualidades es el que se deriva de la relación de la causa y efecto, y aquí es también muy grande, especialmente cuando el enlace se sabe por experiencia que es absolutamente constante y cuando el objeto que se nos presenta se asemeja exactamente a aquellos de que tenemos experiencia. Sin embargo, por bajo este grado de evidencia existen muchos otros que tienen una influencia sobre las pasiones e imaginación proporcionada al grado de fuerza y vivacidad que comunican a las ideas. Por el hábito hacemos la transición de causa a efecto, y de una impresión presente tomamos la vivacidad que difundimos sobra la idea relacionada; pero cuando no hemos observado un número suficiente de casos para producir un hábito fuerte, o cuando estos casos son contrarios los unos a los otros, o cuando la semejanza no es exacta, o la impresión presente es débil y obscura, o la experiencia se ha olvidado en alguna medida por la memoria, o la conexión depende de una larga cadena de objetos, o la inferencia se deriva de reglas generales, no siendo, sin embargo, concordante con ellas, la evidencia disminuye por la disminución de la fuerza e intensidad de la idea. Por consiguiente, esta es la naturaleza del juicio y la probabilidad.

Lo que da autoridad a este sistema, aparte de los argumentos indudables sobre los que cada afirmación se funda, es la concordancia de estas afirmaciones y la necesidad de unas para explicar las otras. La creencia que acompaña a nuestra memoria es de la misma naturaleza que la que se deriva de nuestros juicios y no hay diferencia entre el juicio que se deriva de un enlace constante y uniforme de causa y efecto y el que depende del enlace interrumpido e incierto. Es de hecho evidente que en todas las determinaciones en las que el espíritu decide, partiendo de experimentos contrarios, se halla primeramente en conflicto consigo mismo y tiene una inclinación hacia cada lado en proporción con el número de experimentos que hemos visto y recordado. Esta contienda se termina, por último, en favor del lado en que observamos un número superior de estos experimentos, pero aun con una disminución de fuerza en la evidencia correspondiente al número de experimentos opuestos. Cada posibilidad de que se compone la probabilidad actúa separadamente sobre la imaginación, y la colección más amplia de posibilidades es la que prevalece al final, y esto con una fuerza proporcionada a su superioridad. Todos estos fenómenos llevan directamente al sistema precedente, y no será posible, basándose en otros principios, dar una explicación de ellos satisfactoria y consistente. Sin considerar estos

juicios como efectos de la costumbre sobre la imaginación, nos perderíamos en una contradicción perpetua y absurda.

Sección XIV

De la idea de la conexión necesaria.

Habiendo explicado la manera según la que razonamos más allá de nuestras impresiones inmediatas y concluimos que determinadas causas deben tener determinados efectos, debemos volver ahora atrás para examinar la cuestión(23) que se nos presentó primeramente y que dejamos a un lado en nuestro camino, a saber: cuál es nuestra idea de la necesidad cuando decimos que dos objetos están necesariamente enlazados entre ellos. Sobre este asunto repito que he tenido frecuentemente ocasión de observar que, como no tenemos ninguna idea que no se derive de impresiones, debemos hallar alguna impresión que dé lugar a la idea de la necesidad si afirmamos que tenemos realmente tal idea. Para esto considero en qué objeto se supone comúnmente que reside la necesidad, y hallando que se atribuye siempre a las causas y efectos, dirijo mi vista a dos objetos que se supone están enlazados por esta relación y los examino en todas las situaciones de que son susceptibles. Inmediatamente percibo que son contiguos en tiempo y lugar y que el objeto que llamamos causa precede al que llamamos efecto. En ningún caso puedo ir más lejos ni es posible para mí descubrir una tercera relación entre estos objetos, y, por consiguiente, amplío mi consideración hasta que comprenda varios casos en los que hallo iguales objetos existiendo en iguales relaciones de contigüidad y sucesión. A primera vista esto parece ser poco útil para mi propósito. La reflexión sobre varios casos tan sólo repite los mismos objetos, y, por consiguiente, no puede dar lugar a una nueva idea. Sin embargo, basándonos en una investigación ulterior, hallo que la repetición no es en cada caso particular la misma, sino que produce una nueva impresión, y por este medio, la idea que examino al presente; pues después de una repetición frecuente hallo que ante la aparición de uno de los objetos el espíritu se halla determinado por la costumbre a considerar su acompañante usual y a considerarlo de un modo más enérgico por su relación con el primer objeto. Es la impresión, pues, o la determinación la que me proporciona la idea de la necesidad.

No dudo que estas consecuencias a primera vista serán admitidas sin dificultad por ser deducciones evidentes de los principios que ya he establecido y que hemos empleado frecuentemente en nuestros razonamientos. Esta evidencia de los primeros principios, a la vez que de las deducciones, puede llevarnos irreflexivamente a la conclusión y hacernos imaginar, que no contiene nada extraordinario ni merecedor de nuestra curiosidad. Sin embargo, aunque una inadvertencia tal pueda facilitar la aceptación de este razonamiento, hará que también se le olvide más fácilmente, por cuya razón creo apropiado indicar que acabo de examinar una de las cuestiones más

altas de la filosofía, a saber: la concerniente al poder y eficacia de las causas, en la que todas las ciencias parecen tan interesadas. Una indicación tal despertará, naturalmente, la atención del lector y le hará desear una explicación más amplia de mi doctrina, así como de los argumentos en que se funda. Esta petición es tan razonable, que yo no puedo rehusarme a ella, especialmente porque espero que cuanto más sean examinados estos principios más fuerza y evidencia adquirirán.

No existe cuestión alguna que, tanto por su importancia como por su dificultad, haya ocasionado más disputas entre los filósofos antiguos y modernos que la que se refiere a la eficacia de las causas o a la cualidad que las hace ir seguidas de sus efectos. Sin embargo, antes de haber llegado a estas discusiones pienso que no hubiera sido impropio el haber examinado qué idea tenemos de la eficacia que constituye el asunto de la controversia. Esto es lo que principalmente hallo que falta en su razonamiento y lo que intentaré suplir aquí.

Comienzo observando que los términos de eficacia, influencia, poder, fuerza, necesidad, conexión y cualidad productiva son casi sinónimos y, por consiguiente, que es un absurdo emplear alguno de ellos para definir los restantes. Por esta observación rechazamos a la vez todas las definiciones vulgares que los filósofos han dado del poder y eficacia, y en lugar de buscar las ideas en estas definiciones, debemos buscarlas en las impresiones de las que se derivan originalmente. Si se trata de una idea compuesta, ésta debe surgir de impresiones compuestas; si simple, de impresiones simples.

Creo que la explicación más general y más popular de esta materia, es decir(24), que hallando por experiencia que existen varias producciones nuevas en la materia, como las de los movimientos y variaciones de los cuerpos, y concluyendo que debe existir en alguna parte un poder capaz de producirlas, llegamos por último, mediante este razonamiento, a la idea del poder y eficacia. Sin embargo, para convencerse de que esta explicación es más popular que filosófica no necesitamos más que reflexionar sobre dos principios muy claros: primero, que la razón por sí sola jamás puede dar lugar a una idea original, y segundo, que la razón como distinta de la experiencia jamás puede hacernos concluir que una causa o cualidad productiva se requiere absolutamente para todo comienzo de existencia. Estas dos consideraciones han sido suficientemente explicadas y, por consiguiente, no debo insistir ahora más sobre ellas.

Debo inferir tan sólo de ellas que ya que la razón jamás puede dar lugar a la idea de eficacia, esta idea debe derivarse de la experiencia y de algunos casos particulares de esta eficacia que constituyen sus pasos hacia el espíritu por los canales comunes de la sensación o reflexión. Las ideas representan siempre sus objetos o impresiones y, por el contrario, son necesarios algunos objetos para dar lugar a la idea. Si pretendemos, por consiguiente, que tenemos una idea precisa de esta eficacia, debemos presentar algún caso en que la eficacia sea claramente cognoscible para el espí-

ritu y su actuación manifiesta para nuestra conciencia o sensación. Si no podemos hacer esto, reconocemos que la idea es imposible e imaginaria, ya que el principio de las ideas innatas, el único que puede sacarnos de este dilema, ha sido ya refutado y es ahora rechazado casi universalmente en el mundo de las gentes cultas. Nuestro asunto presente, pues, debe ser hallar alguna producción natural en la que la actuación y eficacia de una causa pueda ser concebida y comprendida claramente por el espíritu sin peligro alguno de obscuridad o error.

En esta investigación nos sentimos muy poco animados, dada la prodigiosa diversidad que se halla en las opiniones de los filósofos que han pretendido explicar la fuerza y energía secreta de las causas(25). Hay algunos que mantienen que los cuerpos actúan por su forma substancial; otros, que por sus accidentes o cualidades; muchos, que por su materia y forma; algunos, que por su forma y accidentes, y otros, que por ciertas virtudes y facultades diferentes de todo ello. Todas estas opiniones, a su vez, se hallan mezcladas y variadas de mil modos diferentes y constituyen una decidida sospecha de que ninguna de ellas tiene solidez o evidencia y que el supuesto de una eficacia en alguna de las cualidades conocidas de la materia carece en absoluto de fundamento. Esta sospecha debe aumentar cuando consideremos que estos principios o formas substanciales, accidentes y facultades no son en realidad ninguna de las propiedades conocidas de los cuerpos, sino que son totalmente ininteligibles e inexplicables; pues es evidente que los filósofos jamás recurrirían a principios tan obscuros e inciertos si hubieran hallado la solución en los que son claros e inteligibles, especialmente en una cuestión como ésta, que debe ser objeto del más simple entendimiento si no lo es de los sentidos. En resumen, podemos concluir que es imposible mostrar en ningún caso el principio en que reside la fuerza e influencia de una causa y que tanto los entendimientos más refinados como los más vulgares se hallan igualmente perplejos en este particular. Si alguno piensa ser capaz de refutar esta afirmación no necesita someterse a la perturbación de encontrar algún largo razonamiento, sino que puede mostramos de una vez un caso de una causa en que descubramos el poder o principio actuante. Nos veremos obligados a hacer uso frecuentemente de este reto por ser casi el único medio de probar una negación en la filosofía.

El escaso éxito obtenido en todos los intentos de determinar este poder ha obligado, por último, a los filósofos a concluir que la fuerza y eficacia última de la naturaleza nos es totalmente desconocida y que es en vano buscarla en todas las cualidades conocidas de la materia. En esta opinión concuerdan casi todos, y sólo en la inferencia que realizan partiendo de ella se expresa alguna diferencia de sus pareceres, pues algunos de ellos, como en particular los cartesianos, habiendo establecido como un principio que conocemos perfectamente la esencia de la materia, han inferido muy naturalmente que no se halla dotada de eficacia alguna y que es imposible que comunique por sí misma el movimiento o produzca los efectos que le

atribuimos. Como la esencia de la materia consiste en la extensión y como la extensión no implica ningún movimiento actual, sino sólo la movilidad, concluyen que la energía que produce el movimiento no puede residir en la extensión.

Esta conclusión los lleva a otra que consideran como totalmente inevitable. La materia, dicen, es en sí misma enteramente inactiva y carece de algún poder por el cual pueda producir, continuar o comunicar el movimiento; pero como estos efectos son evidentes para nuestros sentidos y como el poder que los produce debe residir en alguna parte, debe hallarse en la divinidad o el ser divino que contiene en su naturaleza toda excelencia y perfección. Es, por consiguiente, la divinidad el primer motor del universo y no sólo el primer creador de la materia y quien la concedió su primer impulso, sino también que por un ejercicio continuo de su omnipotencia mantiene su existencia y sucesivamente le concede todos los movimientos, configuraciones y cualidades de que está dotada.

Esta opinión es ciertamente muy curiosa y merecedora de nuestra atención; pero resultará superfluo examinarla en este lugar si reflexionamos un momento sobre nuestro propósito presente al tenerla en cuenta. Hemos establecido como principio que como todas las ideas se derivan de las impresiones o de algunas percepciones precedentes, es imposible que podamos tener una idea de poder y eficacia más que si algunos casos pueden presentarse en que este poder se perciba ejerciéndose. Ahora bien; como estos casos no pueden ser descubiertos en el cuerpo, los cartesianos, basándose sobre su principio de las ideas innatas, han recurrido al espíritu supremo o divinidad, a quien consideran como el único ser activo en el universo y como la causa inmediata de toda alteración en la materia. Sin embargo, considerándose falso el principio de las ideas innatas, se sigue que el supuesto de una divinidad no puede servirnos de ayuda al explicar la idea de la influencia que buscamos en vano en todos los objetos que se representan a nuestros sentidos o de que somos conscientes internamente en nuestros espíritus; pues si toda idea se deriva de la impresión, la idea de la divinidad procede del mismo origen, y si ninguna impresión, ya sea de sensación o reflexión, implica una fuerza o eficacia, es igualmente imposible descubrir o imaginar un principio activo tal en la divinidad. Ya que estos filósofos, pues, han concluido que la materia no puede hallarse dotada de un principio eficaz, porque es imposible descubrir en ella un principio tal, la misma marcha del razonamiento debe determinarlos a excluirlos del ser supremo, o si estiman que esta opinión es absurda e impía, como realmente lo es, les diré cómo deben evitarla y que esto se hará concluyendo desde un principio que no tienen una idea adecuada del poder o eficacia de un objeto, ya que ni en el cuerpo, ni en el espíritu, ni en las naturalezas superiores ni inferiores son capaces de descubrir un solo caso de él.

La misma conclusión es inevitable partiendo de la hipótesis de los que mantienen la eficacia de las causas segundas y atribuyen un poder y energía derivados, pero reales, a la materia; pues como confiesan que esta energía no reside en alguna

de las cualidades conocidas de la materia, continúa la dificultad referente al origen de su idea. Si realmente tenemos una idea del poder, podemos atribuir el poder a una cualidad desconocida; pero como es imposible que la idea pueda derivarse de una cualidad tal y como no existe nada en las cualidades conocidas que pueda producirlo, se sigue que nos engañamos a nosotros mismos cuando imaginamos que poseemos una idea de este género en la forma en que comúnmente se entiende. Todas las ideas se derivan de las impresiones, y las representan. No tenemos jamás una impresión que contenga un poder de eficacia; por consiguiente, no tenemos jamás una idea del poder.

Algunos han afirmado que sentimos una energía o poder en nuestro propio espíritu y que por haber adquirido de esta manera la idea de poder transferimos esta cualidad a la materia en la que no somos capaces de descubrirlo inmediatamente. Los movimientos de nuestro cuerpo y los pensamientos y sentimientos de nuestro espíritu, dicen ellos, obedecen a la voluntad y no necesitamos buscar algo más para adquirir una idea precisa de fuerza o poder. Pero para convencernos de qué falaz es este razonamiento, necesitamos tan sólo considerar que estimándose aquí la voluntad como una causa, no posee un enlace más manifiesto con su efecto que una causa material lo tiene con su propio efecto. Tan lejos nos hallamos de percibir la conexión entre un acto de volición y un movimiento del cuerpo, que se concede que ningún efecto es más inexplicable que éste, partiendo de los poderes y esencia del pensamiento y la materia. Tan poco es el dominio de la voluntad sobre nuestro espíritu más inteligible. El efecto es allí distinguible y separable de la causa y puede ser provisto sin la experiencia de su enlace constante. Tenemos un dominio sobre nuestro espíritu hasta un cierto grado; pero más allá de éste perdemos la autoridad sobre él, y es evidentemente imposible determinar límites precisos de su autoridad cuando no consultamos a la experiencia. Brevemente, las acciones del espíritu son en este respecto lo mismo que las de la materia. Percibimos tan sólo su enlace constante, pero no podemos razonar más allá de él. Las impresiones internas no tienen una energía más aparente que los objetos externos. Por consiguiente, ya que los filósofos confiesan que la materia actúa por una fuerza desconocida, podemos esperar en vano lograr una idea de fuerza consultando a nuestros espíritus(26).

Ha sido establecido como un principio cierto que las ideas generales o abstractas no son más que ideas individuales consideradas de un cierto modo y que al reflexionar sobre un objeto es tan imposible excluir de nuestro pensamiento todos los grados particulares de cualidad y cantidad como de la naturaleza real de las cosas. Si poseemos, pues, una idea de poder, en general debemos ser capaces de concebir alguna especie particular de él, y como el poder no puede subsistir por sí solo, sino que es siempre considerado como un atributo de algún ser o existencia, debemos ser capaces de colocar este poder en algún ser particular y de considerar este ser como dotado de una fuerza y energía real, mediante la que resulta de su actuación necesa-

riamente un efecto determinado. Debemos clara y particularmente concebir el enlace entre la causa y el efecto y ser capaces de declarar ante la simple consideración de uno de ellos que debe ser seguido o precedido de otro. Esta es la verdadera manera de concebir un poder particular en un cuerpo determinado, y siendo imposible una idea general sin una representación individual, cuando la última es imposible no puede existir jamás la primera. Ahora bien; nada es más evidente que el espíritu humano no puede formarse una idea tal de dos objetos de modo que conciba un enlace entre ellos o comprenda claramente el poder o eficacia por el que están unidos. Una conexión de este género remontaría a una demostración e implicaría la absoluta imposibilidad para un objeto de no seguir o de ser concebido que no sigue a otro género de conexión que ha sido ya rechazado en todos los casos. Si alguno mantiene la opinión contraria y piensa que ha alcanzado una noción de poder en algún objeto particular, le ruego que me indique cuál es este objeto. Sin embargo, hasta que encuentre un objeto tal, lo que no espero, no puedo menos de concluir que ya que nosotros no podemos concebir jamás de un modo claro cómo un poder particular puede residir de una manera posible en un objeto particular, nos engañamos al imaginar que nos podemos formar una idea semejante.

Así, en resumen, podemos inferir que cuando hablamos de algún ser, ya sea de una naturaleza superior o inferior, como dotado con un poder o fuerza, propio para un efecto; cuando hablamos de una conexión necesaria entre objetos y suponemos que esta conexión depende de una influencia o energía de que están dotados algunos de estos objetos, no tenemos realmente en todas estas expresiones tan adecuadas ningún sentido claro y hacemos uso tan sólo de palabras corrientes sin ideas claras y determinadas; pero como es más probable que estas expresiones pierdan su sentido por ser inadecuadas que por carecer siempre de él, será apropiado someter a otra consideración este asunto y ver si es posible que podamos descubrir la naturaleza y origen de estas ideas que unimos con él.

Supongamos que dos objetos se hallan presentes a nosotros, de los cuales uno es la causa y otro el efecto; es claro que por la simple consideración de uno de estos dos objetos jamás percibiremos el lazo por que están unidos o seremos capaces de declarar que existe una conexión entre ellos. No es, pues, partiendo de un caso como llegamos a la idea de causa y efecto, de una conexión necesaria de poder, de fuerza, de energía y de influencia. Si no viésemos jamás más que enlaces particulares de objetos diferentes de un modo total los unos de los otros, no seríamos nunca capaces de formarnos ideas tales.

Supongamos de nuevo que observamos varios casos en los que los mismos objetos van unidos siempre entre sí; inmediatamente concebimos una conexión entre ellos y comenzamos a realizar una inferencia de un objeto a otro. Esta multiplicidad de casos semejantes, pues, constituye la verdadera esencia del poder o conexión y es la fuente de la que la idea surge. Para entender, pues, la idea de poder debemos

considerar esta multiplicidad, y no es preciso otra investigación para darnos la solución de la dificultad que nos ha perturbado tanto tiempo, pues razono de esta manera: La repetición de casos enteramente semejantes no puede dar jamás lugar a una idea original diferente de la que se halla en un caso particular, como ya ha sido observado y como se sigue de nuestro principio fundamental de que todas las ideas son copias de impresiones. Ya que, por consiguiente, la idea de poder es una idea nueva y original que no ha de hallarse en un solo caso y que surge de la repetición de varios casos, se sigue que la repetición por sí sola no tiene este efecto, sino que debe descubrir o producir algo nuevo, que es la fuente de la idea. Si la repetición no descubre ni produce nada nuevo, nuestras ideas podrán multiplicarse por ella, pero no serán ampliadas más allá de lo que abarcaban con la observación de un solo caso. Toda ampliación, pues (como la idea de poder o conexión), que surge de la multiplicidad de casos semejantes está copiada de algún efecto de la multiplicidad y se entenderá perfectamente al entender estos efectos. Siempre que hallemos algo nuevo que haya de ser descubierto o producido por la repetición debemos colocar en ello el poder y no debemos buscar para él ningún otro objeto.

Sin embargo, es evidente, en primer lugar, que la repetición de objetos análogos en relaciones análogas de sucesión y contigüidad no descubre nada nuevo en ninguno de ellos, ya que no podemos realizar una inferencia partiendo de ella ni hacerla asunto de nuestro razonamiento demostrativo probable, como ya ha sido probado(27). Es más; aun suponiendo que podamos realizar una inferencia, no tendrá importancia alguna en el presente caso, ya que ningún género de razonamiento puede dar lugar a una nueva idea como es la del poder, sino que siempre que razonamos debemos poseer de antemano ideas claras, que son el objeto de nuestro razonamiento. La concepción precede siempre al entendimiento, y cuando la una es obscura el otro es incierto; cuando la una falla, debe fallar el otro.

Segundo: es cierto que esta repetición de objetos similares en situaciones semejantes no produce nada nuevo en estos objetos o en un cuerpo externo; pues se concederá fácilmente que los varios casos que tenemos del enlace de causas y efectos semejantes son en sí mismos totalmente independientes y que la comunicación del movimiento que veo que resulta en el presente del choque de dos bolas de billar es totalmente diferente de la que yo vi que resultaba de un choque hace doce meses. Estos choques no tienen influencia los unos sobre los otros. Se hallan enteramente separados por el tiempo y lugar, y el uno puede haber existido y comunicado el movimiento, aunque el otro no haya tenido realidad jamás.

No existe, pues, nada nuevo descubierto o producido en los objetos por su enlace constante y por la semejanza ininterrumpida de sus relaciones de sucesión y contigüidad. Sin embargo, de esta semejanza se derivan las ideas de necesidad, poder e influencia. Estas ideas, pues, no representan nada que pueda corresponder a los objetos que se hallan constantemente unidos. Esto es un argumento que en cualquier

aspecto que lo examinemos resultará totalmente irrefutable. Casos semejantes son el primer origen de nuestra idea de poder o necesidad, al mismo tiempo que no tienen influjo por su semejanza los unos sobre los otros o sobre un objeto externo. Debemos, por consiguiente, dirigirnos hacia otra parte para buscar el origen de esta idea.

Aunque los varios casos semejantes que dan lugar a la idea de poder no tengan influencia los unos sobre los otros y no puedan producir una nueva cualidad en el objeto que puede ser el modelo de esta idea, sin embargo, la observación de esta semejanza produce una nueva impresión en el espíritu, que es su modelo real, pues después que hemos observado la semejanza en un número suficiente de casos, inmediatamente sentimos una determinación del espíritu a pasar de un objeto a su acompañante usual y a concebirlo de un modo más enérgico debido a esta relación. Esta determinación es el único efecto de la semejanza y, por consiguiente, debe ser lo mismo que el poder o influencia, cuya idea se deriva de la semejanza. Los varios casos de enlaces semejantes nos llevan a la noción de poder y necesidad. Estos casos son en sí mismos totalmente distintos los unos de los otros y no tienen más unión que la concedida por el espíritu que los observa y reúne sus ideas. La necesidad, pues, es el efecto de esta observación y no es más que una impresión interna del espíritu o una determinación para llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro. Sin considerarla de este modo no podemos lograr jamás la más remota noción de ella o ser capaces de atribuirla a los objetos externos o internos, al espíritu o al cuerpo, a las causas o a los efectos.

La conexión necesaria entre causas y efectos es el fundamento de nuestra inferencia de los unos a los otros. La fundamentación de nuestra inferencia es la transición que surge de la unión habitual. Ambas son, por consiguiente, lo mismo.

La idea de la necesidad surge de alguna impresión. No existe impresión alguna proporcionada por nuestros sentidos que pueda dar lugar a esta idea. Debe, pues, derivarse de alguna impresión interna o impresión de reflexión. No existe ninguna impresión interna que tenga alguna relación con el presente problema más que la inclinación que la costumbre produce a pasar de un objeto a la idea de su acompañante usual. Esto, por consiguiente, es la esencia de la necesidad. En resumen, la necesidad es algo que existe en el espíritu, no en los objetos, y no es posible para nosotros formarnos la idea más remota de ella si la consideramos como una cualidad de los cuerpos. O no tenemos idea alguna de la necesidad o la necesidad no es más que la determinación del pensamiento a pasar de las causas a los efectos y de los efectos a las causas, según su unión, que conocemos por experiencia.

Así como la necesidad que hace «dos veces dos» igual a cuatro o los tres ángulos de un triángulo igual a dos rectos reside tan sólo en el acto del entendimiento por el que consideramos y comparamos estas ideas, la necesidad del poder que une las causas y efectos radica en la determinación del espíritu a pasar de los unos a los

otros. La eficacia o energía de las causas no se halla ni en las causas mismas ni en la divinidad, ni en la concurrencia de estos dos principios, sino que corresponde tan sólo al alma que considera la unión de dos o más objetos en todos los casos pasados. Aquí se halla el poder real de las causas juntamente con su conexión y necesidad.

Me doy cuenta de que, de todas las paradojas que he expuesto o que tendré ocasión de exponer en el curso de este tratado, la presente es la más violenta, y que solamente a fuerza de una prueba sólida y del razonamiento puedo esperar que sea admitida y venza los prejuicios inveterados del género humano. Antes de que nos reconciliemos con esta doctrina cuántas veces debemos repetirnos a nosotros mismos que la simple consideración de dos objetos o acciones, aunque relacionados, no puede darnos una idea de poder o de conexión entre ellos; que esta idea surge de la repetición de su unión; que la repetición no descubre nada en los objetos, sino que tiene tan sólo influencia sobre el espíritu por la transición habitual que produce; que esta transición habitual es, por consiguiente, idéntica al poder y necesidad, que son, por consecuencia, cualidades de percepciones, no de objetos, y son sentidas internamente por el alma y no percibidas externamente en los cuerpos. Es corriente que el asombro acompañe a todo lo extraordinario, y este asombro se convierte inmediatamente en la más grande estima o desprecio, según que aprobemos o desaprobemos el asunto. Me temo mucho que, aunque el precedente razonamiento me aparezca el más breve y más decisivo que pueda imaginarse, sin embargo en la generalidad de los lectores el prejuicio perdure y les prevenga contra la doctrina presente.

Esta prevención en contra se explica fácilmente. Es una observación común que el espíritu siente una gran inclinación a extenderse sobre los objetos externos y a unir con ellos las impresiones internas que ocasionan y que hacen siempre su aparición al mismo tiempo que estos objetos se presentan a los sentidos. Así, como ciertos sonidos y olores se hallan siempre acompañando a ciertos objetos visibles, imaginamos naturalmente un enlace, aun con referencia al lugar, entre los objetos y las cualidades, aunque las cualidades sean de una naturaleza tal que no admitan un enlace semejante y no existan realmente en ninguna parte. De esto hablaremos con más extensión más adelante(28). Mientras tanto será suficiente hacer observar que la misma inclinación es la razón de por qué suponemos que la necesidad y el poder residan en los objetos que consideramos y no en nuestros espíritus que los consideran, aunque no es posible que nos formemos ni la idea más remota de esta cualidad cuando no la consideramos como la determinación del espíritu a pasar de la idea de un objeto a la de su acompañante usual.

Sin embargo, aunque esto sea la única explicación razonable que podamos dar de la necesidad, la noción contraria está tan arraigada en el espíritu por los principios antes mencionados, que no dudo que mis opiniones serán tratadas por muchos como extravagantes y ridículas. ¿Que la influencia de las causas está en la determinación del espíritu? ¡Como si las causas no actuasen independientemente del espíri-

tu y no continuasen su actuación aunque no existiese espíritu alguno que las contemplase o que razonase acerca de ellas! El pensamiento puede depender de las causas en su actuación, pero no las causas del pensamiento. Esto es invertir el orden de la naturaleza y hacer secundario lo que es realmente primario. Para cada actuación existe un poder adecuado, y este poder debe situarse en los cuerpos que actúan. Si quitamos el poder a una causa debemos atribuírselo a otra; pero suprimir el poder en todas las causas y concedérselo a un ser que no se halla relacionado de ninguna otra manera con la causa más que por percibirla, es un gran absurdo y contrario a los principios más ciertos de la razón humana.

Sólo puedo replicar a estos argumentos que el caso es muy análogo al de un hombre ciego que pretendiese hallar un gran absurdo en el supuesto de que el color de escarlata no es lo mismo que el sonido de una trompeta ni la luz lo mismo que la solidez. Si nosotros no tenemos realmente una idea del poder o eficacia en un objeto o de una conexión real entre causa y efecto, tendrá poca importancia probar que una influencia es necesaria en todas las actuaciones. No entenderemos lo que queremos decir al hablar de este modo, sino que confundiremos, sin saberlo, ideas que son enteramente distintas entre sí. Me hallo de hecho pronto a conceder que existen varias cualidades, tanto en los objetos materiales como inmateriales, que no conocemos de ningún modo, y si nos agrada llamar a éstas poder o influencia tendrá este hecho muy poca importancia para el mundo; pero cuando en lugar de referirnos a estas cualidades desconocidas intentamos que los términos de poder e influencia signifiquen algo de lo que tenemos una idea clara y que es incompatible con los objetos a que los aplicamos, la obscuridad y el error comienzan a tener lugar y nos descarriamos por una falsa filosofía. Esto es lo que sucede cuando transferimos la determinación del pensamiento a los objetos externos y suponemos un enlace real e inteligible entre ellos, enlace que es una cualidad que sólo puede pertenecer al espíritu que los considera.

En cuanto a que pueda decirse que las actividades de la naturaleza son independientes de nuestro pensamiento y razonamiento, lo concedo, y, de acuerdo con esto, he observado que los objetos mantienen entre sí las relaciones de contigüidad y sucesión; que objetos análogos, según puede observarse, tienen análogas relaciones en varios casos, y que todo esto es independiente y antecedente a las actividades del entendimiento. Pero si vamos más lejos y atribuimos un poder o conexión necesaria a estos objetos no podemos observarlo en ellos mismos, sino que debemos sacar su idea de lo que sentimos internamente al contemplarlos. Y llevo esto tan lejos que me hallo presto a convertir mi razonamiento presente en un caso particular mediante una sutileza, de modo que no será difícil comprenderlo.

Cuando un objeto se nos presenta inmediatamente, sugiere al espíritu una idea vivaz del objeto que sabemos que lo acompaña usualmente, y esta determinación del espíritu constituye la conexión necesaria de estos objetos, Sin embargo, cuando

cambiamos el punto de vista, pasando de los objetos a las percepciones, la impresión debe considerarse como causa y la idea vivaz como efecto, y su conexión necesaria es la nueva determinación que sentimos al pasar de la idea del uno a la del otro. El principio de unión de nuestras percepciones internas es tan ininteligible como el de los objetos externos y no lo conocemos de otro modo más que por experiencia. Ahora bien; la naturaleza y efectos de la experiencia han sido ya suficientemente examinados y explicados. Jamás nos da una visión de la estructura interna o de los principios activos de los objetos, sino que habitúa tan sólo al espíritu a pasar de unos a otros.

Es ahora el momento de reunir todos los diferentes elementos de este razonamiento y, agrupándolos, dar una definición exacta de la relación de causa y efecto que constituye el asunto de la presente investigación. Si este orden hubiera sido excusable, a saber: examinar primero nuestra inferencia de la relación antes de haber explicado la relación misma, hubiera sido posible proceder de un modo diferente. Ahora bien; como la naturaleza de la relación depende tanto de la inferencia, nos hemos visto obligados a avanzar de este modo aparentemente contradictorio y a hacer uso de términos antes de ser capaces de definirlos exactamente o de fijar su sentido. Debemos ahora corregir esta falta dando una definición precisa de causa y efecto.

Pueden darse dos definiciones de esta relación que son solamente diferentes por presentar un punto de vista diferente del mismo objeto y hacérnoslo considerar como una relación filosófica o una relación natural, como una comparación de dos ideas o como una asociación entre ellas. Podemos definir una causa como un objeto precedente y contiguo a otro y como aquello según lo que en todos los objetos semejantes al primero son puestos en iguales relaciones de precedencia y contigüidad con los objetos que se parecen al último. Si esta definición se estima defectuosa porque se saca de objetos extraños a la causa, podemos substituirla por esta otra definición, a saber: una causa es un objeto precedente a otro y tan unido a él que la idea del uno determina al espíritu a formarse la idea del otro y la impresión del uno a formarse una idea más vivaz del otro. Si esta definición es rechazada, por razón idéntica no veo otro remedio sino que las personas que se manifiesten tan delicadas pongan en su lugar una definición más precisa. Sin embargo, por mi parte debo confesar mi incapacidad para una empresa tal. Cuando examino con la mayor exactitud los objetos que se denominan comúnmente causas y efectos hallo, al considerar un caso único, que un objeto precede al otro y le es contiguo, y extendiendo mi consideración a varios casos, encuentro solamente que objetos análogos se hallan situados constantemente en análogas relaciones de sucesión y, contigüidad. Además, cuando considero la influencia de este enlace constante percibo que una relación tal jamás puede ser objeto de razonamiento y jamás puede actuar sobre el espíritu más que por medio de la costumbre que determina la imaginación a hacer la transición de la idea

de un objeto a la de su acompañante usual y de la impresión de uno a la idea más vivaz del otro. Tan extraordinarias como estas opiniones puedan parecer, estimo inútil preocuparme de una investigación ulterior o razonamiento sobre el asunto, sino que debo basarme en él como sobre una máxima establecida.

Tan sólo será apropiado, antes de dejar este asunto, sacar algunos corolarios de él por los que podremos disipar varios prejuicios y errores populares que han predominado en la filosofía. Primeramente, podemos saber por la precedente doctrina que todas las causas son del mismo género y que en particular no existe fundamento para la distinción que hacemos algunas veces entre causas eficientes y causas sine qua non o entre causas y eficientes, formales, materiales, ejemplares y finales, pues como nuestra idea de influencia, se deriva del enlace constante de dos objetos, siempre que se observa es la causa eficiente, y cuando no, no puede existir causa de ningún género. Por la misma razón debemos rechazar la distinción entre causa y ocasión si suponemos que significan algo esencialmente diferente la una de la otra. Si el enlace constante va implicado en lo que llamamos ocasión, es una causa real; si no, no hay relación ninguna y no puede dar lugar a ningún razonamiento o argumento.

Segundo: el curso mismo del razonamiento nos hará concluir que no hay más que un género de necesidad, lo mismo que no existe más que uno de causa, y que la distinción común entre la necesidad moral y física carece de fundamento en la naturaleza. Esto aparece claramente según la explicación precedente de la necesidad. El enlace constante de objetos, juntamente con la determinación del espíritu, constituye la necesidad física, y la supresión de esto es lo mismo que el azar. Como los objetos deben o no hallarse enlazados, y como el espíritu debe o no hallarse determinado a pasar de un objeto a otro, es imposible admitir un término medio entre el azar y la necesidad absoluta. Debilitando este enlace y determinación no se cambia la naturaleza de la necesidad, ya que aun en la actuación de los cuerpos éstos tienen diferentes grados de constancia y fuerza sin producir especies diferentes de esta relación.

La distinción entre poder y su ejercicio carece igualmente de fundamento.

Tercero: podemos ahora ser capaces de vencer toda la repugnancia, que es tan natural en nosotros, contra el razonamiento precedente por el que intentamos probar que la necesidad de una causa para toda existencia que comienza no se funda en un argumento ni demostrativo ni intuitivo. Una opinión tal no aparecerá extraña después de las definiciones precedentes. Si definimos una causa como un objeto precedente y contiguo a otro y aquello en que todos los objetos semejantes al primero se sitúen en análoga relación de prioridad y contigüidad con los que se asemejan al último, podemos fácilmente concebir que no existe una necesidad absoluta ni metafísica de que todo comienzo de existencia debe ir acompañado de un objeto tal. Si definimos la causa como un objeto precedente y contiguo a otro y unido de tal modo con él en la imaginación que la idea del uno determine al espíritu a formarse la idea

del otro y la impresión del uno a formarse una idea más vivaz del otro, experimentaremos aún menos dificultad para asentir a esta opinión. Una influencia tal sobre el espíritu es perfectamente extraordinaria e incomprensible y no podemos cerciorarnos de su realidad más que mediante la experiencia y la observación.

Debo añadir como un cuarto corolario que no podemos jamás tener una razón para creer que existe un objeto del que no podemos formamos una idea; pues como todos nuestros razonamientos relativos a la existencia se derivan de la causalidad, y como todos nuestros razonamientos relativos a la causalidad se derivan de la unión de los objetos experimentados, no de algún razonamiento o reflexión, la misma experiencia debe darnos una noción de estos objetos y debe disipar todo misterio de nuestras conclusiones. Esto es tan evidente que apenas merecería nuestra atención si no fuera para evitar ciertas objeciones de este género que pueden surgir en contra de los siguientes razonamientos relativos a la materia y la substancia. No necesito observar que no se requiere un pleno conocimiento del objeto, sino tan sólo de sus cualidades que creemos existen.

Sección XV

Reglas para juzgar de las causas y efectos.

Según la doctrina precedente, no existen objetos mediante cuya consideración y sin consultar la experiencia podamos determinar que son las causas de otros, ni tampoco objetos que podamos determinar del mismo modo que no son las causas. Algo puede producir a algo. Creación, aniquilamiento, movimiento, razón, volición pueden surgir las unas de las otras o de otro objeto cualquiera que podamos imaginar. No parecerá extraño esto si comparamos los dos principios antes expuestos de que el enlace constante de objetos determina su causalidad(29) y de que, propiamente hablando, no hay más objetos contrarios entre sí que la existencia y no la no existencia. Cuando los objetos no son contrarios, nada les impide poseer un enlace constante del que depende totalmente la relación de causa y efecto.

Por consiguiente, ya que es posible para todos los objetos llegar a ser causas o efectos con respecto de otros, será conveniente fijar algunas reglas por las cuales podemos conocer cuándo lo son realmente:

1.ª La causa y el efecto deben ser contiguos en el espacio y el tiempo.

2.ª La causa debe ser anterior al efecto.

3.ª Debe existir una unión constante entre la causa y el efecto. Es capitalmente esta cualidad la que constituye esta relación.

4.ª La misma causa produce siempre el mismo efecto, y el mismo efecto no surge nunca más que de la misma causa. Este principio lo derivamos de la experiencia y es la fuente de los más de nuestros razonamientos filosóficos, pues cuando por un experimento claro descubrimos las causas o efectos de un fenómeno extendemos

inmediatamente nuestra observación a todo fenómeno del mismo género sin esperar que se presente la repetición constante de la que se deriva la primera idea de esta relación.

5.ª Existe otro principio que depende de éste, a saber: que cuando diferentes objetos producen el mismo efecto debe ser mediante alguna cualidad que descubrimos que es común a todos ellos; pues como iguales efectos implican causas iguales, debemos siempre atribuir la causación a la circunstancia en que descubrimos que se asemejan.

6.ª El siguiente principio se funda en la misma razón. La diferencia en los efectos de dos objetos semejantes debe proceder de aquello en lo que difieren; pues como causas iguales producen efectos iguales, cuando en un caso hallamos que no sucede lo esperado debemos concluir que esa irregularidad procede de alguna diferencia en las causas.

7.ª Cuando un objeto aumenta o disminuye con el aumento o disminución de su causa debe ser considerado como un efecto compuesto derivado de la unión de los varios efectos diferentes que surgen, de las varias partes diferentes de la causa. La ausencia o presencia de una parte de la causa se supone aquí que va siempre acompañada de la ausencia o presencia de una parte correspondiente del efecto. Este enlace constante prueba suficientemente que una parte es la causa de la otra. Sin embargo, debemos guardamos de sacar una conclusión tal de pocos experimentos. Un cierto grado de calor produce placer; si se disminuye el calor, el placer disminuye; pero no se sigue que si se aumenta más allá de un cierto grado el placer aumentará igualmente, pues hallamos que se convierte en dolor.

8.ª La octava y última regla que tendré en cuenta es que un objeto que existe durante algún tiempo en su plena perfección sin un efecto no es la única causa de este efecto, sino que debe ser auxiliado por otro principio que puede promover su influencia y actuación; pues como efectos iguales necesariamente siguen a causas iguales y en un tiempo y lugar contiguos, su separación por un momento muestra que estas causas no son completas.

Esta es toda la lógica que me parece apropiada para emplearla en mi razonamiento, y quizá aun no fuese necesaria y me hubieran bastado los principios naturales de nuestro entendimiento. Nuestras cabezas escolásticas y lógicas no muestran una superioridad tal sobre el mero vulgo en su razón y habilidad que nos inciten a imitarlos exponiendo un largo sistema de reglas y preceptos para dirigir nuestro juicio en filosofía. Todas las reglas de esta naturaleza son muy fáciles de encontrar, pero muy difíciles de aplicar, y aun la filosofía experimental, que parece la más natural y simple de todas, requiere el más grande esfuerzo del juicio humano. En la naturaleza hay tan sólo fenómenos complejos y modificados por tantas circunstancias que para llegar al punto decisivo debemos separar cuidadosamente lo que es superfluo e inquirir por nuevos experimentos si cada circunstancia particular del

primer experimento le era esencial. Estos nuevos experimentos se hallan sometidos a una discusión del mismo género, así que se requiere la mayor constancia para hacernos perseverar en nuestra investigación y la mayor sagacidad para escoger el verdadero camino entre tantos como se presentan. Si esto sucede en la filosofía natural misma, cuánto más no acaecerá en la filosofía moral, donde existe una complicación mucho más grande de circunstancias y donde las consideraciones y sentimientos que son esenciales a la acción del espíritu se hallan tan ocultos y obscuros que escapan a veces a nuestra atención más rigurosa, y no sólo no pueden explicarse por sus causas, sino que hasta nos quedan desconocidos en su existencia. Me temo mucho que el poco éxito que encuentro en mi investigación haga que esta observación tenga más el aire de una apología que el de una jactancia.

Si algo puede concederme la seguridad en este particular será ampliar la esfera de mis experimentos tanto como me sea posible, razón por la que será adecuado en este lugar examinar la facultad razonadora de los animales del mismo modo que lo hicimos con la de los seres humanos.

Sección XVI

De la razón de los animales.

Muy próximo al ridículo de negar una verdad evidente se halla el tomarse los más grandes trabajos para defenderla, y ninguna verdad me parece más evidente que la de que los animales se hallan dotados de pensamiento y razón lo mismo que los hombres. Los argumentos son en este caso tan manifiestos, que no escapan nunca a la atención del más estúpido e ignorante.

Somos conscientes de que al adaptar los medios a un fin nos guiamos por razón y por designio y que no realizamos de un modo irreflexivo y casual las acciones que tienden a nuestra conservación a obtener el placer y a evitar el dolor. Cuando, por consiguiente, vemos otros seres en miles de casos realizar acciones análogas y dirigirlas a fines análogos, todos los principios de razón y probabilidad nos llevan con una fuerza invencible a creer en la existencia de una causa análoga. Es innecesario, en mi opinión, ilustrar este argumento por la enumeración de casos particulares. La más pequeña atención nos proporcionará más de los que son requeridos. La semejanza entre las acciones de los animales y las de los hombres es tan completa en este respecto que la primera acción del primer animal que nos agrade considerar nos proporcionará un argumento incontestable para la doctrina presente.

Esta doctrina es tan útil como clara y nos proporciona una especie de piedra de toque mediante la que podemos examinar cada sistema en esta especie de filosofía. Por la semejanza de las acciones externas de los animales con las que nosotros realizamos juzgamos que sus acciones internas se asemejan a las nuestras, y el mismo principio de razonamiento llevado un poco más adelante nos hará concluir que, dado

que nuestras acciones internas se asemejan entre sí, las causas de las que se derivan deben ser también semejantes. Cuando una hipótesis, pues, se presenta para explicar una actividad mental que es común a los hombres y a los animales, debemos aplicar la misma hipótesis a ambos, y como toda hipótesis verdadera soportará esta prueba, me atrevo a afirmar que ninguna falsa será capaz de sufrirla. El defecto común de los sistemas que los filósofos han empleado para explicar las acciones del espíritu es suponer una sutilidad y refinamiento tales del pensamiento, que no sólo exceden la capacidad de los animales, sino también la de los niños y la de las gentes sencillas en nuestra propia especie, que son, sin embargo, susceptibles de las mismas afecciones y emociones que las personas del más grande talento y entendimiento. Una sutilidad tal es una prueba clara de la falsedad de cualquier sistema, lo mismo que la simplicidad lo es de su verdad.

Por consiguiente, sometamos nuestro sistema presente, relativo a la naturaleza del entendimiento, a esta prueba decisiva y veamos si explica igualmente los razonamientos de los animales que los de los seres humanos.

Debemos hacer aquí una distinción entre las acciones de los animales que son corrientes y parecen hallarse en el nivel de sus capacidades medias y los casos más extraordinarios de sagacidad que revelan a veces en su propia conservación y propagación de su especie. Un perro que evita el fuego y los precipicios, que huye de los extraños y acaricia a su dueño nos proporciona un ejemplo del primer caso. Un pájaro que escoge con mucho cuidado y finura el lugar y los materiales de su nido y pone sus huevos en el tiempo debido y en la estación conveniente, con todas las precauciones de que un químico es capaz en sus planes más delicados, nos proporciona un ejemplo notable del segundo.

En cuanto a las primeras acciones, afirmo que proceden de un razonamiento que no es diferente en sí mismo ni fundamentado en principios diferentes que el que aparece en la naturaleza humana. Es necesario, en primer lugar, que exista una impresión inmediatamente presente a su memoria o sentidos para constituir el fundamento de su juicio. Por el tono de la voz el perro infiere la cólera de su dueño y prevé su castigo. Por una cierta sensación, que afecta a su olfato, juzga que la caza no está lejos de él.

Segundo: la inferencia que hace partiendo de la impresión presente se basa en la experiencia y en su observación del enlace de los objetos en casos pasados. Del mismo modo que se varía esta experiencia se varía este razonamiento. Haced que un golpe siga unas veces a una señal y otras veces a otra, y sacará sucesivamente diferentes conclusiones según su experiencia más reciente.

Ahora bien; que un filósofo haga un ensayo y trate de explicar este acto del espíritu que llamamos creencia y dé de él una explicación, partiendo de los principios de que se deriva, independientemente de la influencia, de la costumbre y de la imaginación, y que su hipótesis sea aplicable igualmente a los animales que a los

hombres; cuando haya hecho esto prometo admitir su opinión; pero al mismo tiempo exijo como condición equitativa que si mi sistema es el único que puede responder a todas estas cuestiones sea admitido como totalmente satisfactorio y convincente. Que es el único, es evidente casi sin razonamiento alguno. Los animales jamás perciben ciertamente una relación real entre los objetos; por consiguiente, infieren el uno del otro por experiencia. No pueden jamás hacer una conclusión general mediante argumentos, para probar que los objetos de los que no tienen experiencia se asemejan a aquellos de los que la tienen. Por lo tanto, tan sólo mediante la costumbre actúa sobre ellos la experiencia. Todo esto era suficientemente evidente con respecto al hombre. Con respecto a los animales no puede existir ni la más mínima sospecha de error, lo que debe estimarse como una rigurosa confirmación, o mejor como una prueba invencible de mi sistema.

Nada prueba mejor la fuerza del hábito, para reconciliarnos con un fenómeno, que el hecho de que los hombres no se asombran de las actividades de su propia razón, mientras que admiran el instinto de los animales, y encuentran difícil su explicación por el mero motivo de que no puede reducirse a los mismos principios. Si consideramos la cuestión como es debido, la razón no es más que un instinto maravilloso e ininteligible de nuestras almas que nos lleva a lo largo de cierta serie de ideas y las dota de ciertas cualidades particulares según sus situaciones y relaciones especiales. Este instinto, es cierto, surge de la observación pasada y experiencia; pero ¿puede alguno dar la última razón de por qué la experiencia y observación pasadas producen un efecto tal y aun más de por qué la naturaleza sólo lo produce? La naturaleza puede ciertamente producir todo lo que surge del hábito, es más aún: el hábito no es más que uno de los principios de la naturaleza y deriva toda su fuerza de su origen.

Parte Cuarta

Del sistema escéptico y de otros sistemas de filosofía

Sección Primera

Del escepticismo con respecto de la razón.

En todas las ciencias demostrativas las reglas son ciertas e infalibles; pero cuando las aplicamos nuestras facultades falibles e inciertas se hallan muy propensas a apartarse de ellas y a caer en el error. Debemos, pues, en todo razonamiento hacer un nuevo juicio como un freno o verificación de nuestro primer juicio o creencia y debemos ampliar nuestra consideración hasta que comprenda una especie de historia de todos los casos en que nuestro entendimiento nos ha engañado comparados con aquellos en que su testimonio era exacto y verdadero. Nuestra razón debe considerarse como una especie de causa de la que es el efecto natural la verdad; pero una causa tal que por la irrupción de otras causas y por la inconstancia de nuestras facultades mentales puede quedar frecuentemente fuera de acción. Por esto, todo conocimiento degenera en probabilidad, y esta probabilidad es mayor o menor según la veracidad o error de nuestro entendimiento y según la simplicidad o complicación de la cuestión.

No existe ningún algebrista o matemático tan experto en su ciencia que tenga una confianza absoluta en una verdad que acaba de descubrir y no la considere como una mera probabilidad. Cada vez que recorre sus pruebas aumenta su confianza, pero aun más mediante la aprobación de sus amigos, y logra su más alto grado por el aplauso y asentimiento de las gentes cultas. Ahora bien; es evidente que este aumento gradual de la seguridad no es más que la adición de nuevas probabilidades y se deriva de la unión constante de causas y efectos según la experiencia pasada y la observación.

En cálculos de alguna longitud o importancia los comerciantes rara vez confían en la certeza infalible de los números para su seguridad, sino que por la estructura artificiosa de los cálculos producen una probabilidad que va más allá de la que se

deriva de la habilidad y experiencia del calculador, pues esto es claramente por sí mismo un cierto grado de probabilidad, aunque incierto y variable según los grados de su experiencia y la longitud del cálculo. Ahora bien; como nadie mantendrá que nuestra seguridad en un largo cálculo excede a la probabilidad, afirmaré sin peligro que apenas hay una proposición relativa a los números de la que podamos tener una seguridad más plena; pues es muy posible reducir, por la disminución gradual de los números, las series más largas de una adición al problema más sencillo que podamos ponernos, a la adición de dos números, y partiendo de este supuesto encontraremos que es impracticable mostrar los límites precisos del conocimiento y la probabilidad o descubrir el número particular en el que el uno termina y la otra comienza. Sin embargo, el conocimiento y la probabilidad son de una naturaleza tan contraria y discordante, que no pueden pasar insensiblemente el uno a la otra, porque no pueden dividirse, sino que deben hallarse totalmente presentes o enteramente ausentes. Además, si una única adición fuese cierta, cada una lo sería, y en consecuencia lo sería también la suma total, a menos de que el todo fuese diferente de sus partes. Yo he dicho casi que esto era cierto; pero reflexiono y veo que puede reducirse por sí mismo al igual que todo otro razonamiento y de conocimiento pasar a ser probabilidad.

Por consiguiente, ya que todo conocimiento se resuelve en probabilidad y llega, en último término, a tener la misma naturaleza que la evidencia que empleamos en la vida común, debemos examinar ahora esta última especie de razonamiento y ver sobre qué fundamento se apoya.

En todo juicio que podamos hacer acerca de la probabilidad, lo mismo que acerca del conocimiento, podemos corregir nuestro primer juicio derivado de la naturaleza del objeto por otro juicio derivado de la naturaleza del entendimiento. Es cierto que un hombre de buen sentido y larga experiencia puede tener, y usualmente la tiene, una mayor seguridad en sus opiniones que otro que sea tonto e ignorante, y que nuestros sentimientos tienen diferentes grados de autoridad aun para nosotros mismos en relación con los grados de nuestro razonamiento y experiencia. En el hombre del mejor sentido y más larga experiencia esta autoridad no es jamás total, pues aun una persona tal debe ser consciente de muchos errores en el pasado y debe temerlos para el futuro. Aquí surge una nueva especie de probabilidad para corregir y regular la primera y fijar su criterio exacto y proporción. Del mismo modo que la demostración se halla sometida a la verificación de la probabilidad se halla sometida la probabilidad a una nueva corrección mediante un acto reflejo del espíritu, en el que la naturaleza de nuestro entendimiento y nuestro razonamiento, que parte de la primera probabilidad, llegan a ser nuestros objetos de examen.

Habiendo descubierto así en cada probabilidad, además de la incertidumbre original inherente al asunto, una nueva incertidumbre derivada de la debilidad de la facultad que juzga, y habiendo acoplado estas dos entre sí, nos vemos obligados por

nuestra razón a añadir una nueva duda derivada de la posibilidad de error en nuestra estimación de la fidelidad y verdad de nuestras facultades. Esta es una duda que inmediatamente se nos presenta y la que si seguimos estrictamente nuestra razón no podemos evitar más que mediante una decisión; pero esta decisión, aunque pueda ser favorable a nuestro juicio precedente, como se halla fundada tan sólo sobre la probabilidad, debe debilitar aun más nuestra primera evidencia y debe ser a su vez debilitada por una cuarta duda del mismo género, y así al infinito hasta que, por último, no quede nada de la probabilidad original, tan grande como supongamos que ésta haya sido y tan pequeña como la disminución producida por cada nueva incertidumbre sea. Ningún objeto finito puede subsistir con una disminución repetida al infinito, y aun la más grande cantidad que pueda concebir la imaginación humana debe de este modo quedar reducida a nada. Si nuestra primera creencia no es, tan fuerte, debe perecer infaliblemente pasando a través de tantos nuevos exámenes, cada uno de los cuales disminuye en algo su fuerza y vigor. Cuando yo reflexiono sobre la falibilidad de mi juicio tengo menos confianza en mis opiniones que cuando considero los objetos acerca de los que yo razono, y cuando voy aun más lejos, dirigiendo mi indagación hacia cada estimación sucesiva de mis facultades, todas las reglas de la lógica requieren una disminución continua y, como consecuencia última, la total extinción de la creencia y la evidencia.

Si se me preguntase aquí si asiento sinceramente a este argumento, que parece me tomo tanto trabajo para inculcar en los otros, y si yo soy realmente uno de los escépticos que tienen todo por incierto y que nuestro juicio no posee ninguna medida de verdad o falsedad en ninguna cuestión, replicaré que este problema es enteramente superfluo y que ni yo ni ninguna otra persona mantuvo sincera y constantemente esta opinión. La naturaleza, por una necesidad absoluta e inverificable, nos ha llevado a juzgar lo mismo que a respirar y a sentir, y no podemos evitar el considerar a ciertos objetos con mayor o menor seguridad por razón de su enlace habitual con una impresión presente que el ver los cuerpos que nos rodean cuando dirigimos los ojos hacia ellos en pleno sol. Todo aquel que se ha tomado el trabajo de refutar las cavilaciones de este escepticismo total ha luchado sin tener un enemigo y ha tratado de establecer por argumentos una facultad que ha sido ya antes implantada en el espíritu y hecha inevitable.

Mi intención, pues, al exponer tan cuidadosamente los argumentos de esta secta fantástica, es tan sólo hacer al lector más sensible a la verdad de mi hipótesis de que todos nuestros razonamientos relativos a las causas y efectos no se derivan más que del hábito y que la creencia es más exactamente un acto de la parte sensitiva que de la cogitativa de nuestra naturaleza. He probado aquí que los mismos principios que nos hacen tomar una decisión sobre un asunto y corregir esta decisión por la consideración de nuestro talento y capacidad y por la situación de nuestro espíritu cuando examinamos el asunto, cuando son llevados más lejos y se aplican a todo nuevo

juicio reflejo deben, disminuyendo continuamente la evidencia original, reducirla a nada y destruir totalmente toda creencia y opinión. Si la creencia, pues, fuese un simple acto del pensamiento sin una modalidad peculiar de concepción y la adición de fuerza y vivacidad, se destruiría infaliblemente a sí misma y terminaría, en todo caso, en la suspensión total de todo juicio; pero como la experiencia convencerá suficientemente a todo el mundo que piense que merece la pena de hacer la prueba, que aunque no puede hallar error en los precedentes argumentos continúa creyendo, pensando y razonando del modo acostumbrado, se puede concluir con seguridad que este razonamiento y creencia es la misma sensación o manera peculiar de concepción que es imposible destruir por meras ideas o reflexiones.

Aquí quizá puede preguntarse cómo sucede que, aun basándose en mi hipótesis, los argumentos antes explicados no producen una suspensión total del juicio, y de qué manera el espíritu conserva un cierto grado de seguridad en algún asunto, pues como estas nuevas probabilidades, que, por su repetición, disminuyen continuamente la evidencia original, se fundan en los mismos principios (del pensamiento o la sensación) que el juicio primario, parece inevitable que en ambos casos lo destruyan y que por la oposición de pensamientos contrarios o sensaciones lleven al espíritu a una incertidumbre total. Supongo que se me propone una cuestión y que después de resolverla basándome en las impresiones de mi memoria y sentidos y llevando mi pensamiento de ellas a los objetos que se hallan más corrientemente enlazados con las mismas experimento una concepción de más fuerza en un sentido que en otro. Esta concepción fuerte constituye mi primera decisión. Supongo que después examino mi propio juicio, y observando por experiencia que es a veces exacto y a veces erróneo, lo considero como regulado por principios contrarios o causas, de las cuales unas llevan a la verdad y otras al error, y pesando estas causas contrarias disminuyo por una nueva probabilidad la seguridad de mi primera decisión. Esta nueva probabilidad se halla sometida a la misma disminución que la precedente, y así al infinito. Se pregunta, pues, ¿cómo sucede que aun después de todo esto nos queda un cierto grado de creencia que es suficiente para nuestros propósitos, tanto en la filosofía como en la vida común?

Respondo a esto que después de la primera y segunda decisión, como la acción del espíritu se hace forzada y no natural y las ideas débiles y obscuras, aunque el principio del juicio y la estimación de las causas opuestas sean los mismos que en un comienzo, su influencia en la imaginación y el vigor que aportan o quitan al pensamiento no son de ningún modo los mismos. Cuando el espíritu no alcanza sus objetos con comodidad y facilidad, los mismos principios no tienen los mismos efectos que en una concepción más natural de las ideas ni experimentará la imaginación una sensación que esté en proporción con la que surge de sus juicios y opiniones corrientes. La atención está forzada, la postura del espíritu es incómoda, y los espíritus animales, hallándose apartados de su curso natural, no se rigen en sus movimientos

por las mismas leyes o al menos no en el mismo grado que cuando fluyen por su camino usual.

Si queremos casos semejantes no será muy difícil hallarlos. El presente asunto de metafísica nos los proporcionará abundantemente. El mismo argumento que se estima convincente en un razonamiento relativo a la historia o la política tiene una pequeña influencia o ninguna en estos asuntos más obscuros, aunque sea perfectamente comprendido, y esto porque se requiere en ellos un estudio y un esfuerzo del pensamiento para su comprensión, y este esfuerzo del pensamiento perturba la actuación de nuestros sentimientos, de los que depende la creencia. Sucede lo mismo en otros asuntos. El esfuerzo de la imaginación impide siempre el curso natural de las pasiones y sentimientos. El poeta trágico que quiere presentar sus héroes como ingeniosos y graciosos en sus desgracias no debe jamás tocar a las pasiones. Del mismo modo que las emociones del alma impiden un razonamiento o reflexión sutil, estas últimas actividades del espíritu son de un modo igual perjudiciales a las primeras. El espíritu, lo mismo que el cuerpo, parece hallarse dotado de un cierto grado determinado de fuerza y actividad que jamás emplea en una acción más que a expensas de todas las restantes. Esta es una verdad más evidente cuando las acciones son de naturaleza muy diferente, ya que en este caso la fuerza del espíritu no sólo se halla diseminada, sino que la disposición cambia de manera que nos hace incapaces de un tránsito repentino de una acción a otra y aun más de realizar dos al mismo tiempo. No es de maravillar, pues, que la convicción que surge de un razonamiento sutil disminuya en proporción de los esfuerzos que la imaginación hace para penetrar en el razonamiento y para concebirlo en todas sus partes. La creencia siendo una concepción vivaz, no puede ser jamás total cuando no se funda en algo natural y cómodo.

Considero esto como el verdadero planteamiento de la cuestión y no puedo aprobar el procedimiento expeditivo que algunos adoptan ante los escépticos, rechazando de una vez sus argumentos sin investigarlos ni examinarlos. Si el razonamiento escéptico es poderoso, dicen, es una prueba de que la razón puede tener alguna fuerza y autoridad; si es débil, no puede nunca ser suficiente para quitar validez a todas las conclusiones de nuestro entendimiento. Este argumento no es exacto, porque si el razonamiento escéptico pudiese existir y no fuese destruido por su sutilidad sería sucesivamente fuerte y débil según las disposiciones sucesivas del espíritu. La razón aparece primeramente en posesión del trono dando leyes e imponiendo máximas con un dominio y autoridad absolutos. Su enemigo, pues, se ve obligado a buscar refugio bajo su protección, y haciendo uso de argumentos racionales para probar la incapacidad y debilidad de la razón produce en cierto modo una patente de su mano y sello. Esta patente tiene al principio una autoridad proporcionada a la autoridad presente e inmediata de la razón, de la que se deriva; pero como se supone que es contradictoria con la razón, disminuye gradualmente la fuerza del poder go-

bernante y la suya al mismo tiempo, hasta que, por último, ambos se desvanecen en la nada mediante una disminución regular y exacta. Los razonamientos escépticos y dogmáticos son del mismo género, aunque contrarios en su actuación y tendencia; de modo que cuando el último es fuerte tiene un enemigo con que encontrarse de igual fuerza en el primero, y como sus fuerzas eran en un principio iguales, lo continúan siendo aún mientras alguno de ellos subsiste. No puede uno de ellos perder fuerza alguna en la contienda sin tomar otra tanta de su antagonista. Felizmente, pues, la naturaleza destruye a tiempo la fuerza de todo argumento escéptico y le impide tener una influencia considerable sobre el entendimiento. Si confiásemos enteramente en la destrucción de estos argumentos por sí mismos, ésta no podría tener lugar hasta que primeramente se hubiera destruido toda convicción y se hubiera aniquilado totalmente la razón humana.

Sección II

Del escepticismo con respecto a los sentidos.

Así, el escéptico continúa razonando y creyendo, aun cuando afirma que no puede defender su razón por la razón, y por la misma regla debe asentir al principio relativo a la existencia de los cuerpos, aunque no pueda pretender, mediante argumentos filosóficos, mantener su veracidad. La naturaleza no ha dejado esto a su elección y ha estimado sin duda alguna que era un asunto de demasiada importancia para confiarlo a nuestros razonamientos y especulaciones inciertas. Podemos preguntarnos: ¿Qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos? Pero es en vano preguntarse: ¿Existen o no cuerpos? Esto es un punto que debemos aceptar como seguro en todos nuestros razonamientos.

El asunto de nuestra investigación presente son, pues, las causas que nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos, y mis razonamientos acerca de ello comenzarán con una distinción que a primera vista puede parecer superflua, pero que contribuirá mucho a la clara inteligencia de lo que sigue. Debemos examinar aparte dos cuestiones que corrientemente se confunden, a saber: por qué atribuimos una existencia continua a los objetos, aun cuando no se hallan presentes a los sentidos, y por qué suponemos que tienen una existencia distinta de la del espíritu y la percepción. Bajo el último epígrafe comprendo tanto su situación como sus relaciones, tanto su posición externa como la independencia de su existencia y actuación. Estas dos cuestiones, relativas a la existencia continua y distinta de los cuerpos, se hallan íntimamente enlazadas entre sí, pues si los objetos de nuestros sentidos continúan existiendo aun cuando no son percibidos, su existencia es, por consiguiente, independiente y diferente de la percepción, y, por el contrario, si su existencia es independiente de la percepción y diferente de ella, deben continuar existiendo aun cuando no sean percibidos. Sin embargo, aunque la decisión de una cuestión trae consigo

la de la otra, para que podamos descubrir más fácilmente los principios de la naturaleza humana, de los cuales surge la decisión, debemos tener presente esta distinción y consideraremos si son los sentidos, la razón o la imaginación los que producen la opinión de una existencia continuada o diferente. Estas son las únicas cuestiones que son inteligibles en el presente asunto; pues en cuanto a la noción de la existencia externa, cuando se la toma como algo específicamente diferente de nuestras percepciones, hemos mostrado ya que es un absurdo(30).

Comenzando con los sentidos, es evidente que estas facultades son incapaces de dar lugar a la noción de la existencia continuada de los objetos después que dejan de presentarse a ellos, pues es una contradicción en los términos y supone que los sentidos continúan actuando aun después de haber cesado absolutamente en su actividad. Estas facultades, pues, si tienen alguna influencia, en el caso presente deben producir la opinión de una existencia distinta, pero no continua, y para esto deben presentar sus impresiones como imágenes y representaciones o como existencias externas y distintas.

Que nuestros sentidos no nos ofrecen estas impresiones como imágenes de algo distinto independiente y externo es evidente, porque no nos proporcionan más que una percepción única y no nos dan jamás la más mínima indicación de algo más allá de ella. Una percepción única jamás puede producir la idea de una doble existencia más que mediante alguna inferencia de la razón o la imaginación. Cuando el espíritu se dirige más allá de lo que inmediatamente se le aparece no se puede dar razón de sus conclusiones por los sentidos y se dirige más allá, ciertamente, cuando partiendo de una única percepción infiere una doble existencia y supone relaciones de semejanza y causalidad entre sus dos términos.

Si nuestros sentidos, pues, sugieren alguna idea de existencias distintas deben presentarnos las impresiones como estas existencias por una especie de engaño o ilusión. Acerca de esto podemos observar que todas las sensaciones son sentidas por el espíritu tal como realmente son, y que cuando dudamos de si se presentan como objetos distintos o como meras impresiones la dificultad no se refiere a su naturaleza, sino a sus relaciones y situación. Ahora bien; si los sentidos nos presentasen nuestras impresiones como externas o independientes de nosotros, tanto nosotros como los objetos debiéramos ser manifiestos para nuestros sentidos, pues de otro modo no podríamos ser comparados por estas facultades. La dificultad, pues, consiste en saber hasta qué punto somos nosotros mismos los objetos de nuestros sentidos.

Es cierto que no existe cuestión alguna en la filosofía más abstrusa que la relativa a la identidad y naturaleza del principio unificador que constituye una persona. Hallándonos muy lejos de poder resolver esta cuestión meramente por nuestros sentidos, debemos recurrir a la metafísica más profunda para darle una respuesta satisfactoria, y en la vida común es evidente que las ideas de yo y persona no se encuen-

tran jamás ni fijadas ni determinadas. Es absurdo, pues, imaginar que los sentidos puedan distinguir entre nosotros y los objetos externos.

Añádase a esto que toda impresión, externa e interna, pasiones, afecciones, sensaciones, dolores y placeres se hallan originariamente en el mismo plano y que cualesquiera que sean las diferencias que podamos observar entre ellos, aparecen en su verdadero aspecto como impresiones o percepciones. De hecho, si consideramos el asunto como es debido, apenas es posible que pueda suceder de otro modo, y no es concebible que nuestros sentidos sean más capaces de engañarnos en la situación y relaciones que en la naturaleza de nuestras impresiones, pues ya que todas las acciones y sensaciones del espíritu nos son conocidas por la conciencia deben aparecer necesariamente en toda particularidad lo que son y ser como aparecen. Todo lo que penetra en el espíritu, siendo en realidad una percepción, es imposible que aparezca diferente al sentimiento. Esto sería suponer que aun cuando somos más íntimamente conscientes podemos equivocarnos.

Sin embargo, para no perder tiempo examinando si es posible que nuestros sentidos nos engañen y nos presenten nuestras percepciones como distintas de nosotros mismos, es decir, como externas e independientes, consideremos que lo hacen así y si este error procede de una sensación inmediata o de otras causas.

Comenzando con la cuestión relativa a la existencia externa, puede decirse quizá, dejando a un lado la cuestión metafísica de la identidad de una substancia pensante, que nuestro propio cuerpo nos pertenece evidentemente, y como muchas impresiones aparecen exteriores a este cuerpo, suponemos que son exteriores a nosotros mismos. El papel sobre el que escribo en este momento se halla más allá de mi mano; la mesa está detrás del papel; las paredes del cuarto, más allá de la mesa, y dirigiendo mis ojos hacia la ventana percibo una gran extensión de campo y edificios más allá de mi cuarto. De todo esto puede inferirse que no se requiere otra facultad más que los sentidos para convencernos de la existencia externa de los cuerpos. Sin embargo, para hacer imposible esta inferencia necesitamos tan sólo tener en cuenta las tres siguientes consideraciones: Primera. Propiamente hablando, no percibimos nuestro cuerpo cuando miramos nuestros miembros y partes, sino ciertas impresiones que nos dan nuestros sentidos; de modo que atribuir una existencia real y corporal a estas impresiones o a sus objetos es un acto del espíritu tan difícil de explicar como el que examinamos ahora. Segunda. Los sonidos, sabores y olores, aunque considerados por el espíritu como cualidades independientes continuas, no parecen tener una existencia en la extensión, y, por consiguiente, no pueden aparecerse a los sentidos como situadas externamente al cuerpo. La razón de por qué les atribuimos un lugar será considerada después(31). Tercera. Aun nuestra vista no nos informa de la distancia o externidad, por decirlo así, inmediatamente y sin un cierto razonamiento y experiencia, como es reconocido por los filósofos más sensatos.

En cuanto a la independencia de nuestras percepciones con respecto de nosotros mismos, esto no puede ser jamás objeto de los sentidos; pero cualquier opinión que nos formemos relativa a ello debe derivarse de la experiencia y la observación, y veremos después que nuestras conclusiones de la experiencia se hallan muy lejos de ser favorables a la doctrina de la independencia de nuestras percepciones. Por ahora podemos observar que cuando hablamos de existencias reales distintas tenemos presente a menudo más su independencia que la situación de lugar externa y pensamos que un objeto tiene una realidad suficiente cuando su ser no es interrumpido y es independiente de los cambios incesantes de que somos conscientes en nosotros mismos.

Así, para resumir lo que he dicho con relación a los sentidos: no nos dan una noción de la existencia continua, porque no pueden actuar más allá de la esfera en que realmente actúan. Tampoco producen la concepción de una existencia distinta, porque no pueden ofrecérsela al espíritu ni como representada ni como original. Para ofrecerla como representada debían presentar un objeto y una imagen. Para hacerla aparecer como original debían sugerir una falsedad, y esta falsedad debía estar en las relaciones y situación, para lo que debían ser capaces de comparar el objeto con nosotros mismos, y aun en este caso no podrían engañarnos ni es posible que nos engañen. Podemos, por consiguiente, concluir con certeza que la opinión de una existencia continua y distinta no surge jamás de los sentidos.

Para confirmar esto podemos observar que existen tres géneros diferentes en las impresiones de nuestros sentidos. El primero de éstos es el de la figura, volumen, movimiento y solidez de los cuerpos. El segundo, el de los colores, sabores, olores, sonidos, calor y frío. El tercero está constituido por los dolores y placeres que surgen de la aplicación de objetos a nuestro cuerpo, como el cortar nuestra carne con un arma blanca y cosas análogas. Tanto los filósofos como el vulgo suponen que el primer género tiene una existencia distinta y continua. El vulgo tan sólo supone que el segundo se halla en el mismo plano. Tanto los filósofos como el vulgo estiman también que el tercero se constituye tan sólo por percepciones y, por lo tanto, por seres discontinuos y dependientes.

Ahora bien; es evidente que, cualquiera que pueda ser nuestra opinión filosófica, los colores, sonidos, calor y frío, en tanto que aparecen a los sentidos, existen de la misma manera que el movimiento y la solidez, y que la diferencia que hacemos entre ellos en este respecto no surge de la mera percepción. Tan fuerte es el prejuicio relativo a la existencia distinta y continua de las primeras cualidades, que cuando la opinión contraria se expone por los filósofos modernos las gentes se imaginan que casi pueden refutarla partiendo de su sentimiento y experiencia y que sus mismos sentidos contradicen a esta filosofía. Es también evidente que los colores, sonidos, etc., se hallan originalmente en el mismo plano que el dolor que surge del arma blanca y el placer que procede de calentarse al fuego, y que la diferencia entre ellos

no se funda ni en la percepción ni en la razón, sino en la imaginación, pues como se confiesa que son ambos tan sólo percepciones que surgen de las configuraciones y movimientos particulares de las partes de los cuerpos, ¿en qué puede más que en esto consistir su diferencia? En resumen, pues, podemos concluir que, en tanto que los sentidos son los jueces, todas las percepciones son lo mismo en cuanto a su modo de existencia.

Se puede observar también, en el caso de los sonidos y colores, que podemos atribuir una existencia distinta y continua a los objetos sin consultar nuestra razón o pesar nuestras opiniones mediante principios filosóficos. De hecho, cualesquiera que sean los argumentos convincentes que los filósofos puedan imaginar para establecer la creencia en los objetos como independientes del espíritu, es manifiesto que estos argumentos son conocidos por muy poca gente y que no es precisamente por ellos por los que los niños, los aldeanos y la mayor parte del género humano es llevada a atribuir objetos a algunas impresiones y a negárselos a otras. De acuerdo con esto, hallamos que todas las conclusiones que el vulgo hace sobre este asunto son absolutamente contrarias a las que están confirmadas por la filosofía, pues la filosofía nos informa de que todo lo que aparece al espíritu no es más que una percepción y es discontinuo y dependiente del espíritu, mientras que el vulgo confunde percepciones y objetos y atribuye una existencia distinta y continua a las cosas que siente o ve. Este sentimiento, pues, como es totalmente irracional, debe proceder de una facultad diferente del entendimiento, a lo que podemos añadir que, mientras tomamos nuestras percepciones y objetos por lo mismo, no podemos jamás inferir la existencia de las unas partiendo de los otros ni establecer un argumento partiendo de la relación de causa y efecto, que es lo único que nos puede asegurar de un hecho. Aun después de distinguir nuestras percepciones de sus objetos resultará que somos todavía incapaces de razonar partiendo de la existencia de las unas para llegar a la de los otros; así que, en resumen, nuestra razón no nos da ni es posible que nos dé, sobre cualquier supuesto que se base, la seguridad de la existencia continua y distinta de los cuerpos. Esta opinión se debe totalmente a la imaginación, que será ahora el asunto de nuestra investigación.

Ya que todas las impresiones son existencias internas y perecederas y aparecen como tales, la noción de su existencia distinta y continua debe surgir de la concurrencia de alguna de sus cualidades con las cualidades de la imaginación, y ya que esta noción no se extiende a todas ellas, debe surgir de ciertas cualidades peculiares a ciertas impresiones. Será fácil, por consiguiente, para nosotros descubrir estas cualidades por una comparación de las impresiones a que atribuimos una existencia distinta y continua con aquellas que consideramos como internas y perecederas.

Podemos observar, pues, que no es por razón del carácter involuntario de ciertas impresiones, como se supone corrientemente, ni de su fuerza y violencia superiores, por lo que les atribuimos la realidad y existencia continua que rehusamos a otras que

son voluntarias o débiles, pues es evidente que nuestros dolores y placeres, nuestras pasiones y afecciones, que jamás suponemos que tienen una existencia más allá de nuestra percepción, actúan con mayor violencia y son tan involuntarias como las impresiones de figura y extensión, color y sonido, que suponemos son seres permanentes. El calor de un fuego, aunque sea moderado, se supone que existe en el fuego; pero el dolor que produce al aproximarse demasiado a él no se considera que tiene una existencia fuera de la percepción.

Estas opiniones vulgares, pues, habiendo sido rechazadas, debemos buscar alguna otra hipótesis mediante la cual podamos descubrir las cualidades peculiares de nuestras impresiones que nos hacen atribuirlos una existencia distinta y continua.

Después de un pequeño examen hallaremos que todos los objetos a los que atribuimos una existencia continua tienen una constancia peculiar que los distingue de las impresiones cuya existencia depende de nuestra percepción. Las montañas, casas y árboles que se hallan ahora ante mi vista me han aparecido siempre en el mismo orden, y cuando dejo de verlos cerrando los ojos o volviendo la cabeza, pronto los encuentro de nuevo presentándoseme sin la más mínima alteración. Mi cama y mesa, mis libros y papeles se presentan de la misma manera uniforme y no cambian por razón de una interrupción de mi visión o percepción de ellos. Esto sucede con todas las impresiones cuyos objetos se supone que tienen una existencia externa y no sucede con otras impresiones, ya sean débiles o violentas, voluntarias o involuntarias.

Esta constancia, sin embargo, no es tan perfecta que no admita excepciones muy considerables. Los cuerpos cambian frecuentemente su posición y cualidades, y después de una pequeña ausencia o interrupción pueden llegar a ser difícilmente recognoscibles. Sin embargo, se puede observar aquí que aun en estos cambios conservan su coherencia y dependen de un modo regular los unos de los otros, lo que constituye el fundamento de un género de razonamiento por causalidad y produce la opinión de su existencia continua. Cuando yo vuelvo a mi cuarto, después de una hora de ausencia, no encuentro el fuego de la chimenea en la misma situación que lo dejé; pero estoy acostumbrado a ver en otros casos una alteración igual producida en un tiempo igual a éste, ya me halle presente o ausente, cercano o remoto. Esta coherencia, pues, en el cambio es una de las características de los objetos externos como lo es su constancia.

Habiendo hallado que la concepción de la existencia continua de los cuerpos depende de la coherencia y constancia de ciertas impresiones, procedo ahora a examinar de qué manera estas cualidades dan lugar a una concepción tan extraordinaria. Para comenzar con la coherencia podemos observar que, aunque las impresiones internas que consideramos como fluctuantes y perecederas tienen también una cierta coherencia y regularidad en su apariencia, sin embargo son éstas de una naturaleza diferente de las que descubrimos en los cuerpos. Se halla por experiencia que

nuestras pasiones presentan una conexión y dependencia mutua, pero en ninguna ocasión es necesario suponer que han existido y actuado cuando no han sido percibidas para conservar la misma dependencia y conexión de que hemos tenido experiencia. No sucede lo mismo con relación a los objetos externos: éstos requieren una existencia continua o pierden de otro modo en gran medida la regularidad de su actuación. Me hallo sentado en mi cuarto con la cara vuelta hacia el fuego y todos los objetos que impresionan mis sentidos se hallan a pocas yardas en torno mío. Mi memoria de hecho me informa de la existencia de muchos objetos, pero esta información no se extiende más allá de su existencia pasada y ni mis sentidos ni mi memoria me dan un testimonio para la continuación de su ser. Cuando me hallo, pues, así sentado y me preocupo de estos pensamientos oigo un ruido repentino, tal como el de una puerta girando sobre sus goznes, y un poco después veo al portador de una carta que avanza hacia mí. Esto me da ocasión para muchas reflexiones y razonamientos nuevos. Primero, yo no he observado jamás que este ruido proceda más que del movimiento de una puerta, y, por consiguiente, concluyo que el fenómeno presente constituirá una contradicción con toda la experiencia pasada, a menos que la puerta que recuerdo, situada en el otro lado del cuarto, no exista todavía. Además he hallado siempre que un cuerpo humano posee la cualidad que yo llamo gravedad y que le impide elevarse en el aire, como el portador de la carta hubiera tenido que hacerlo para llegar a mi cuarto, a menos que las escaleras que yo recuerdo no hayan sido destruidas por mi ausencia. Esto no es todo. Recibo una carta que, al abrirla, conozco por la letra y firma que viene de un amigo que dice hallarse a doscientas leguas de distancia. Es evidente que no puedo explicarme este fenómeno, de acuerdo con mi experiencia en otros casos, sin hacer surgir en mi mente el mar y el continente entero que se halla entre nosotros y sin suponer los efectos y existencia continuada de las postas y barcas según mi memoria y observación. Si consideramos estos fenómenos del portador y la carta en un cierto respecto, constituyen contradicciones con la experiencia común y pueden ser considerados como objeciones a las máximas que nos formamos con respecto a los enlaces de causas y efectos. Estoy habituado a oír un determinado sonido y ver al mismo tiempo un objeto en movimiento. No he tenido en este caso particular estas dos percepciones. Las observaciones son contradictorias, a menos que no suponga que la puerta continúa existiendo y que fue abierta sin percibir su ruido, y este supuesto, que en un principio era totalmente arbitrario e hipotético, adquiere fuerza y evidencia por ser el único mediante el cual puedo reconciliar estas contradicciones. Difícilmente existirá un momento de mí vida en que algún caso semejante no se me presente y no tenga ocasión para suponer la existencia continua de los objetos, a fin de enlazar sus apariencias pasadas y presentes y relacionarlas entre sí del modo que he hallado por experiencia convenir a sus naturalezas y circunstancias particulares. Aquí, pues, soy llevado naturalmente a considerar el mundo como algo real y duradero y como algo que

posee una existencia continuada, aun cuando no se halla ya presente a mi percepción.

Sin embargo, aunque esta conclusión, que parte de la coherencia de las apariencias, pueda parecer que es de la misma naturaleza que nuestro razonamiento relativo a las causas y efectos, por derivarse del hábito y regularse por la experiencia pasada, hallaremos después de examinarlo que existe una diferencia muy grande entre ambos y que esta inferencia surge del entendimiento y del hábito de una manera indirecta y oblicua; pues se concederá fácilmente que, no estando nada más presente en todo momento al espíritu que sus propias percepciones, no es sólo imposible que un hábito se adquiera de otro modo que no sea el enlace regular de estas percepciones, sino también que un hábito exceda a este grado de regularidad. Por consiguiente, un cierto grado de regularidad en nuestras percepciones no puede ser jamás un fundamento para que inferamos un grado más grande de regularidad en algunos objetos que no son percibidos, ya que esto supone una contradicción, a saber: un hábito adquirido por lo que no fue jamás presente al espíritu. Sin embargo, es evidente que, siempre que inferimos la existencia continua de los objetos de los sentidos partiendo de la coherencia y la frecuencia de su unión, lo hacemos para conceder a los objetos una mayor regularidad que la que se observa en nuestras meras percepciones. Notamos una conexión entre dos géneros de objetos en su apariencia pasada a los sentidos, pero no somos capaces de observar que esta conexión es absolutamente constante, ya que puede interrumpirla el volver la cabeza o el cerrar los ojos. ¿Qué es, pues, lo que suponemos nosotros en este caso mas que estos objetos continúan aun manteniendo su enlace usual a pesar de su interrupción aparente y que las apariencias irregulares van unidas por algo que nosotros no percibimos? Ahora bien; como todo razonamiento relativo a los hechos surge tan sólo del hábito y el hábito puede ser únicamente el efecto de percepciones repetidas, la extensión del hábito y del razonamiento más allá de las percepciones no puede ser jamás el efecto natural y directo de la repetición y conexión constante, sino que debe surgir de la cooperación de otros principios.

He observado ya(32), al examinar el fundamento de las matemáticas, que la imaginación, cuando ha tomado una cierta dirección en el pensar, se halla propensa a continuarla aun cuando sus objetos faltan, y del mismo modo que una barca puesta en movimiento por los remeros, sigue su camino sin un nuevo impulso. Expuse esto por la razón de que después de considerar varios criterios sueltos de igualdad y de corregir los unos por los otros, procedemos a imaginamos un criterio tan correcto y exacto de la relación que no se halla sometido al más mínimo error o variación. El mismo principio nos hace fácilmente aceptar la concepción de la existencia continuada de los cuerpos. Los objetos poseen una cierta coherencia aun tal como ellos aparecen a nuestros sentidos; pero esta coherencia es mucho más grande y más uniforme si suponemos que los objetos tienen una existencia continuada, y como el

espíritu se halla siempre inclinado a observar una uniformidad entre los objetos, sigue este camino hasta hacer la uniformidad tan completa como sea posible. El simple supuesto de su existencia continua es suficiente para este propósito y nos da una noción de una regularidad mucho más grande en los objetos que la que poseen cuando no nos dirigimos más allá de nuestros sentidos.

Sea la que quiera la fuerza que podamos atribuir a este principio, me temo que es demasiado débil para soportar por sí solo un edificio tan vasto como lo es la existencia continua de los objetos externos y que debemos unir la constancia de su apariencia a la coherencia para dar una explicación satisfactoria de esta opinión. Como la explicación de esto me llevará a una considerable serie de profundos razonamientos, creo adecuado, para evitar toda confusión, dar un pequeño bosquejo o resumen de mi sistema y después exponer todas sus partes extensamente. La inferencia que parte de la constancia de nuestras percepciones, lo mismo que la que procede de su coherencia, da lugar a la concepción de la existencia continuada de los cuerpos, que es anterior a la de su existencia distinta y produce este último principio.

Cuando hemos sido habituados a considerar una constancia en ciertas impresiones y hemos hallado que la percepción del Sol o el Océano, por ejemplo, vuelve a presentarse después de una ausencia o desaparición con iguales partes y en igual orden que en su primera apariencia, no nos hallamos propensos a considerar estas percepciones interrumpidas como diferentes, y realmente lo son, sino que, por el contrario, las consideramos individualmente como las mismas por razón de su semejanza. Pero como esta interrupción de su existencia es contraria a su perfecta identidad y nos hace considerar la primera impresión como desaparecida y la segunda como creada de nuevo, nos hallamos perplejos y envueltos en una especie de contradicción. Para salir de esta dificultad desfiguramos tanto como nos es posible la interrupción, o más bien la suprimimos totalmente, suponiendo que estas percepciones interrumpidas se hallan enlazadas por una existencia real que no percibimos. Este supuesto o idea de una existencia continua adquiere fuerza y vivacidad por la memoria de estas impresiones interrumpidas y por la inclinación que provocan a que las supongamos las mismas; según el razonamiento precedente, la verdadera esencia de la creencia consiste en la fuerza y vivacidad de la concepción.

Para justificar este sistema se requieren cuatro cosas: Primero. Explicar el Principium individuationis o principio de identidad. Segundo. Dar una razón de por qué la semejanza de las percepciones discretas e interrumpidas nos induce a atribuirles una identidad. Tercero. Dar una explicación de la inclinación que esta ilusión produce a unir estas apariencias discontinuas por una existencia continua. Cuarto y último. Explicar la fuerza y vivacidad de concepción que surge de la inclinación dicha.

Primero, en cuanto al principio de individualidad, podemos observar que la consideración de un objeto no es suficiente para producir la idea de identidad, pues en la

proposición el objeto es idéntico a sí mismo; si la idea expresada por la palabra objeto no fuera de ningún modo distinta de la significada por mismo, realmente no querríamos decir nada ni la proposición contendría un predicado y un sujeto que se hallan implicados en esta afirmación. Un objeto único proporciona la idea de unidad, pero no la de identidad.

Por otra parte, una multiplicidad de objetos jamás es capaz de sugerir esta idea, tan semejantes como puedan suponerse aquéllos. El espíritu no declara que el uno es el otro, y los considera como formando dos, tres o un número determinado de objetos, cuyas existencias son enteramente distintas e independientes.

Ya que tanto el número como la unidad son incompatibles con la relación de identidad, debe radicar ésta en algo que no es ni lo uno ni lo otro; pero, a decir verdad, a primera vista parece esto totalmente imposible. Entre unidad y número no puede existir término medio, lo mismo que entre existencia y no existencia. Después que un objeto se supone que existe, debemos suponer o que otro existe también, en cuyo caso tenemos la idea de número, o debemos suponer que no existe, en cuyo caso el primer objeto permanece como unidad.

Para evitar esta dificultad recurramos a la idea de tiempo o duración. He notado ya(33) que el tiempo, en un sentido estricto, implica la sucesión, y que cuando aplicamos su idea a un objeto inmutable lo hacemos tan sólo mediante una ficción de la imaginación por la que el objeto inmutable se supone que participa de los cambios de los objetos coexistentes y en particular del de nuestras percepciones. Esta ficción de la imaginación tiene lugar casi universalmente, y por medio de ella un solo objeto colocado ante nosotros y considerado durante algún tiempo sin descubrir en él interrupción o variación alguna es capaz de darnos la noción de identidad, pues cuando consideramos dos puntos de este tiempo podemos colocarlos en diferentes respectos; podemos considerarlos en el mismo instante en cuyo caso nos dan la idea del número por sí mismos y por el objeto que debe ser multiplicado para concebirlo a la vez como existente en estos dos puntos diferentes del tiempo, o, por otra parte, podemos seguir la sucesión del tiempo mediante una sucesión análoga de ideas y concebir primero un momento juntamente con el objeto entonces existente e imaginar después un cambio en el tiempo sin ninguna variación o interrupción del objeto que en cuyo caso nos da la idea de la unidad. Aquí, pues, existe una idea que constituye un término medio entre unidad y número, o, más propiamente hablando, es ambas cosas a la vez según la consideración bajo la que la traemos, y a esta idea la llamamos idea de identidad. No podemos decir, hablando con alguna propiedad, que un objeto es idéntico consigo mismo a menos que el objeto existente en un cierto tiempo sea el mismo existente en otro. Por este medio hacemos una diferencia entre la idea expresada por la palabra objeto y el sentido de la palabra mismo, sin llegar hasta el número y al mismo tiempo sin limitarnos a la unidad absoluta y estricta.

Así, el principio de individuación no es más que la invariabilidad y continuidad de un objeto a través de una supuesta variación en el tiempo, por la que el espíritu

puede seguirlo en los diferentes períodos de su existencia sin una interrupción de su consideración y sin verse obligado a formar la idea de multiplicidad y número.

Paso ahora a explicar la segunda parte de mi sistema y a mostrar por qué la constancia de nuestras percepciones nos hace atribuirles una identidad numéricamente perfecta, aunque existen intervalos muy largos entre sus apariencias y no poseen más que una de las cualidades esenciales de la identidad, a saber: la invariabilidad. Para poder evitar toda ambigüedad y confusión en este asunto, observaré que trato de explicar aquí las opiniones y creencias del vulgo con respecto a la existencia de los cuerpos y, por consiguiente, debo conformarme a la manera de pensar y expresarse aquél. Ahora bien; hemos observado ya que, aunque los filósofos puedan distinguir entre los objetos y las percepciones de los sentidos que suponen coexistentes y semejantes, esta distinción no es comprendida por la generalidad de los hombres que, como perciben sólo un ser, no pueden asentir a la opinión de la doble existencia y representación. Las sensaciones que percibimos por los ojos u oídos son para ellos los verdaderos objetos y no pueden concebir que esta pluma o papel que percibo inmediatamente represente algo diferente, sino tan sólo algo semejante. Por consiguiente, para acomodarme a sus nociones, supondré en un principio que hay sólo una existencia única, que llamaré indiferentemente objeto o percepción, según convenga mejor a mi propósito, entendiendo por ambas lo que entiende un hombre corriente por un sombrero, un zapato, una piedra u otra impresión que le es proporcionada por los sentidos. No dejaré de indicar cuando vuelvo a una manera más filosófica de hablar y pensar.

Para entrar, pues, en la cuestión relativa a la fuente de error y engaño con respecto a la identidad, cuando la atribuimos a nuestras percepciones semejantes, a pesar de su interrupción, debemos recordar aquí lo que ya he probado y explicado(34). Nada es más capaz de hacer que tomemos una idea por otra que una relación entre ellas que las asocie en la imaginación y haga que esta facultad pase fácilmente de la una a la otra. De todas las relaciones, la de semejanza es la más eficaz en este respecto, y esto porque no produce tan sólo una asociación de ideas, sino también de disposiciones, y nos hace concebir una idea por un acto u operación del espíritu semejante a aquel por el que concebimos la otra. He observado que esta circunstancia es de una importancia grande y podemos establecer como una regla general que siempre que las ideas coloquen al espíritu en la misma disposición o en disposiciones semejantes se hallan muy expuestas a ser confundidas. El espíritu pasa fácilmente de la una a la otra y no percibe el cambio sin una atención cuidadosa, de la que, hablando en general, es incapaz en absoluto.

Para aplicar esta regla general debemos examinar primeramente la disposición del espíritu al considerar un objeto que mantiene una identidad perfecta y después hallar algún otro objeto que se confunda con ésta por producir una disposición similar. Cuando fijamos nuestro pensamiento sobre un objeto y suponemos que continúa

el mismo durante algún tiempo, es evidente que suponemos que el cambio se halla tan sólo en el tiempo y no nos preocupamos de producir una nueva imagen o idea del objeto. Las facultades del espíritu reposan en cierto modo y no entran en actividad más que lo que es necesario para continuar la idea que poseíamos primeramente y que subsiste sin variación o interrupción. Apenas se nota el paso de un momento a otro y no se distingue éste por una percepción o idea diferente que pueda requerir una dirección diferente de los espíritus animales para su concepción.

Ahora bien; ¿qué otros objetos, además de los idénticos, son capaces de colocar al espíritu en la misma disposición cuando los considera y de producir el mismo tránsito continuo de la imaginación desde una idea a otra? Esta cuestión es de la más grande importancia; pues si puedo hallar objetos tales podemos concluir con certidumbre el principio precedente: que se confunden de un modo muy natural con los idénticos y se les toma por éstos en los más de nuestros razonamientos. Sin embargo, aunque esta cuestión es muy importante, no es muy difícil ni dudosa, pues replico inmediatamente: que la sucesión de objetos relacionados coloca al espíritu en esta posición y se considera con la misma facilidad y progreso continuo de la imaginación que acompaña a la consideración del mismo objeto invariable. La verdadera naturaleza y esencia de la relación es enlazar ideas entre sí y facilitar, ante la apariencia de una, la transición a su idea correlativa. El paso entre las ideas relacionadas es, pues, tan suave y fácil que produce una alteración muy pequeña en el espíritu y parece la continuación de la misma acción, y como la continuación de la misma acción es un efecto de la consideración continuada de un mismo objeto, he aquí la razón de por qué atribuimos la identidad a toda sucesión de objetos relacionados. El pensamiento se desliza a través de la sucesión con igual facilidad que si considerase tan sólo un objeto, y, por consiguiente, confunde la sucesión con la identidad.

Veremos más tarde varios casos de esta tendencia de la relación a hacernos atribuir la identidad a objetos diferentes; aquí debemos limitarnos al asunto presente. Hallamos por experiencia que existe una constancia tal en casi todas las impresiones de los sentidos, que su interrupción no produce alteración en ellas y no impide que vuelvan a presentarse como las mismas y en la misma situación que en su primera existencia. Considero el moblaje de mi cuarto, cierro los ojos y los abro después, y hallo de nuevo que las percepciones se asemejan totalmente a las que antes impresionaron mis sentidos. Esta semejanza se observa en miles de casos y enlaza naturalmente entre sí nuestras ideas de estas percepciones discontinuas con la más fuerte relación, haciendo pasar al espíritu con fácil transición de las unas a las otras. Una transición o paso fácil de la imaginación a lo largo de las ideas de estas percepciones diferentes y discontinuas es casi la misma disposición de espíritu que la que poseemos cuando consideramos una percepción constante y continua. Es, pues, muy natural para nosotros tomar la una por la otra(35).

Las personas que mantienen esta opinión relativa a la identidad de nuestras percepciones semejantes pertenecen en general todas a la parte del género humano que no piensa ni filosofa (esto es, todos nosotros en uno u otro momento), y, por consecuencia, aquellas que suponen que sus percepciones son sus únicos objetos y que no piensan jamás en una doble existencia interna y externa, representante y representada. La verdadera imagen que se halla presente a los sentidos es para nosotros el cuerpo real, y a estas imágenes discontinuas atribuimos una identidad perfecta. Pero como la interrupción de la apariencia parece contraria a la identidad y nos lleva de un modo natural a considerar estas percepciones semejantes como diferentes entre sí, nos hallamos aquí perplejos para reconciliar tales opiniones opuestas. El fácil paso de la imaginación a lo largo de las ideas o percepciones semejantes nos hace atribuirles una identidad perfecta. La forma discontinua de su aparición nos hace considerarlas como seres semejantes, pero aun distintos, que nos aparecen en ciertos intervalos. La perplejidad que surge de esta contradicción produce una inclinación a unir estas apariencias discontinuas mediante la ficción de una existencia continua que es la tercera parte de la hipótesis que me propuse explicar.

Sabemos por experiencia que nada es más cierto que una contradicción de sentimientos o pasiones produce un malestar sensible, ya proceda de fuera o de dentro, ya de la oposición de objetos externos o de la lucha de principios internos. Por el contrario, todo lo que se conforma con las inclinaciones naturales y favorece externamente su satisfacción o coincide internamente con sus movimientos produce seguramente un placer perceptible. Ahora bien; existiendo aquí una oposición entre la noción de identidad de percepciones semejantes y la interrupción de su apariencia, el espíritu debe hallarse en una situación incómoda y debe buscar alivio para esta incomodidad. Puesto que la incomodidad nace de la oposición de dos principios contrarios, debe buscar alivio sacrificando uno u otro; pero como el paso fácil de nuestro pensamiento a lo largo de nuestras percepciones semejantes nos hace atribuirles la identidad, no podemos desechar sin repugnancia esta opinión. Debemos, pues, dirigirnos hacia el otro lado y suponer que nuestras percepciones no son discontinuas, sino que poseen una existencia invariable y continua y por esto son siempre las mismas. Sin embargo, las interrupciones en la apariencia de estas percepciones son tan largas y frecuentes que es imposible prescindir de ellas, y como la apariencia de una percepción en el espíritu y su existencia parecen a primera vista ser absolutamente lo mismo, puede dudarse si podemos asentir a contradicción tan palpable y suponer que una percepción exista sin hallarse presente al espíritu. Para aclarar este asunto y ver además cómo la interrupción en la apariencia de una percepción no implica necesariamente una interrupción en su existencia, será apropiado considerar algunos principios que tendré ocasión de explicar más extensamente en adelante(36).

Podemos comenzar observando que la dificultad en el caso presente no se refiere a un hecho o a si el espíritu realiza una conclusión tal con respecto a la existencia continua de sus percepciones, sino tan sólo a la manera como la conclusión se realiza y a los principios de que se deriva. Es cierto que casi todo el género humano, hasta los filósofos mismos, en la mayor parte de su vida, consideran las percepciones como sus únicos objetos y suponen que el verdadero ser que se halla íntimamente presente al espíritu son los cuerpos reales o la existencia material. Es, pues, cierto que esta percepción u objeto se supone que posee una existencia continua y no interrumpida y que no es destruida por nuestra ausencia ni traída a existencia por nuestra presencia. Cuando nos hallamos ausentes de ella decimos que existe aún, pero que no la sentimos, que no la vemos. Aquí, pues, existen dos cuestiones: Primero, cómo podemos satisfacemos suponiendo que una percepción está ausente del espíritu sin desaparecer. Segundo, de qué manera concebimos que un objeto llega a presentarse al espíritu sin una nueva creación de una percepción o imagen y qué entendemos por esta -visión, afección y percepción.

En cuanto a la primera cuestión, podemos observar que lo que llamamos espíritu no es más que una multitud o colección de diferentes percepciones, unidas entre sí por ciertas relaciones y que se supone, aunque falsamente, hallarse dotada de una simplicidad e identidad perfecta. Ahora bien; como toda percepción puede distinguirse de otra y puede considerarse como existente de un modo separado, se sigue evidentemente que no hay absurdo alguno en separar una percepción particular del espíritu, esto es, en romper todas las relaciones que enlazan la multitud de percepciones que constituyen un ser pensante.

El mismo razonamiento nos aporta una respuesta para la segunda cuestión. Si el nombre de percepción no hace absurda y contradictoria esta separación del espíritu, el nombre de objeto, que se refiere a la misma cosa, no puede hacer jamás imposible su enlace. Los objetos externos son vistos y sentidos y se presentan al espíritu; esto es, adquieren una relación de tal género con una multitud de percepciones que las influyen muy considerablemente aumentando su número por las reflexiones y pasiones presentes y abasteciendo la memoria de ideas. El mismo ser continuo y no interrumpido puede, por consiguiente, hallarse a veces presente al espíritu y a veces ausente de él sin un cambio esencial o real en su mismo ser. Una apariencia interrumpida para los sentidos no implica necesariamente una interrupción en la existencia. El supuesto de la existencia continua de los objetos sensibles o percepciones no envuelve contradicción. Podemos fácilmente satisfacer nuestra inclinación hacia este supuesto. Cuando la semejanza exacta de nuestras percepciones nos hace atribuirles la identidad, eliminamos la aparente interrupción fingiendo un ser continuo que llena los intervalos y concede una identidad perfecta y total a nuestras percepciones.

Sin embargo, como aquí no sólo fingimos, sino que creemos en esta existencia continua, el problema es: ¿De dónde surge una creencia semejante? Y esta cuestión nos lleva al cuarto miembro de este sistema. Ha sido ya probado que la creencia en general no consiste más que en la vivacidad de una idea y que una idea puede adquirir esta vivacidad por su relación con alguna impresión presente. Las impresiones son naturalmente las percepciones más vivaces del espíritu, y esta cualidad está parcialmente producida por la relación con cada idea enlazada. La relación produce un paso fácil de la impresión a la idea y aun concede una inclinación hacia este paso. El espíritu oscila tan fácilmente de una percepción a la otra, que apenas percibe el cambio y retiene en la segunda una parte considerable de la vivacidad de la primera. Se halla excitado por la impresión vivaz, y esta vivacidad pasa a la idea relacionada sin ninguna disminución grande en el tránsito, por razón de la insensible transición y de la inclinación de la imaginación.

Supóngase que esta inclinación surge de algún otro principio además de esta relación; es evidente que tendrá en este caso el mismo efecto y hará pasar la vivacidad de la impresión a la idea. Ahora bien; esto es exactamente lo que sucede en el presente caso. Nuestra memoria nos presenta un vasto número de ejemplos de percepciones que se asemejan totalmente entre sí y que vuelven a presentarse en diferentes distancias en el tiempo después de interrupciones considerables. Esta semejanza nos concede una inclinación a considerar estas percepciones interrumpidas como las mismas y también una propensión a enlazarlas mediante una existencia continua para justificar la identidad y evitar la contradicción a que parece llevarnos la apariencia interrumpida de estas percepciones. Aquí, pues tenemos una inclinación a fingir la existencia continua de todos los objetos sensibles, y como esta inclinación surge de alguna impresión vivaz de la memoria, concede vivacidad a la ficción o, con otras palabras, nos hace creer en la existencia continua de los cuerpos. Si a veces atribuimos una existencia continua a los objetos que son completamente nuevos para nosotros y de cuya constancia y coherencia no tenemos experiencia alguna, es porque el modo de presentarse a nuestros sentidos se asemeja al de los objetos constantes y coherentes, y esta semejanza es una fuente del razonamiento y analogía y nos lleva a atribuir las mismas cualidades a objetos semejantes.

Creo que un lector inteligente hallará menos dificultad para asentir a este sistema que para comprenderlo plena y claramente, y concederá, después de una pequeña reflexión, que cada parte lleva consigo su propia prueba. Es de hecho evidente que, como supone el vulgo que las percepciones son los únicos objetos y al mismo tiempo cree en la existencia continua de la materia, debemos explorar el origen de la creencia sobre este supuesto. Ahora bien; sobre este supuesto es una opinión falsa que nuestros objetos o percepciones sean idénticamente los mismos después de una interrupción, y, por consiguiente, la opinión de su identidad jamás puede surgir de la razón, sino que debe surgir de la imaginación. La imaginación es llevada a una

creencia tal tan sólo por medio de la semejanza de ciertas percepciones, ya que hallamos que son únicamente nuestras percepciones semejantes las que poseen una inclinación a ser supuestas las mismas. Esta inclinación a conceder la identidad a nuestras percepciones semejantes produce la ficción de una existencia continua, ya que esta ficción, lo mismo que la identidad, es realmente falsa, como se reconoce por los filósofos, y no tiene más efecto que remediar la interrupción de nuestras percepciones, que es la única circunstancia contraria a su identidad. Por último, esta inclinación produce la creencia mediante las impresiones presentes de la memoria, ya que sin la semejanza de las primeras sensaciones es claro que jamás tendríamos una creencia en la existencia continua de los cuerpos. Así, examinando todas estas partes, hallamos que cada una de ellas está fundamentada por la más rigurosa prueba y que todas ellas juntas forman un sistema consistente que es convincente en absoluto. Una inclinación poderosa por sí sola, sin una impresión presente, producirá a veces la creencia u opinión. ¡Cuánto más nos sucederá esto cuando se halla auxiliada por esta circunstancia!

Pero aunque somos llevados de esta manera, por la inclinación natural de la imaginación, a atribuir una existencia continua a los objetos sensibles o percepciones que se asemejan entre sí en sus apariencias interrumpidas, sin embargo una pequeña reflexión y un poco de filosofía bastarán para hacernos percibir lo falaz de esta opinión. He observado ya que existe una conexión íntima entre los dos principios de una existencia continua y de una existencia distinta o independiente, y que tan pronto como establecemos la una, la otra se sigue como una consecuencia necesaria. La opinión de una existencia continua es la que tiene lugar primero, y sin mucho estudio o reflexión trae con ella a la otra, siempre que el espíritu sigue su tendencia primera y más natural. Pero cuando comparamos experimentos y razonamos un poco sobre ellos, percibimos pronto que la doctrina de la existencia independiente de nuestras percepciones sensibles es contraria a la experiencia más vulgar. Esto nos lleva hacia atrás a percibir nuestro error de atribuir una existencia continua a nuestras percepciones y es el origen de muchas opiniones curiosas que trataré de explicar aquí.

Será apropiado observar alguno de los experimentos que nos convencen de que nuestras percepciones no poseen una existencia independiente. Cuando nos oprimimos un ojo con el dedo percibimos inmediatamente que todos los objetos se hacen dobles y una mitad de ellos se aparta de su posición corriente y natural; pero como no podemos atribuir una existencia continua a estas dos percepciones y como ambas son de la misma naturaleza, notamos claramente que todas nuestras percepciones son dependientes de nuestros órganos y de la disposición de nuestros nervios y espíritus animales. Esta opinión se confirma por el aparente aumento y disminución de los objetos según su distancia, por su aparente alteración de la figura, por los cambios de su color y otras cualidades debidas a nuestras enfermedades y perturbaciones y por un número infinito de otros experimentos del mismo género, por todos los

que aprendemos que nuestras percepciones sensibles no poseen una existencia distinta e independiente.

La consecuencia natural de este razonamiento será que nuestras percepciones no tienen una existencia ni continua ni independiente, y de hecho los filósofos han caído en esta opinión, ya que cambian su sistema y distinguen (como lo haremos en el futuro) entre percepciones y objetos, de los cuales las primeras son discontinuas y perecederas y diferentes en cada surgir, mientras que los últimos son continuos y poseen existencia continua e identidad. Mas por muy filosófico que se estime este nuevo sistema, afirmo que es sólo un remedio paliativo y que contiene todas las dificultades del sistema vulgar con algunas otras que le son peculiares. No existen principios, ni del entendimiento ni de la fantasía, que nos lleven directamente a aceptar esta opinión de la doble existencia de percepciones y objetos, y no podemos llegar a ella más que a través de la hipótesis común de la identidad y continuidad de nuestras percepciones interrumpidas. Si no nos hallásemos primeramente persuadidos de que nuestras percepciones son solamente nuestros objetos y continúan existiendo aun cuando no aparecen ya a nuestros sentidos, jamás seríamos llevados a pensar que nuestras percepciones y los objetos son diferentes y que sólo nuestros objetos poseen una existencia continua. La última hipótesis no se impone primariamente ni por la razón ni por la imaginación, sino que adquiere su influencia sobre la imaginación partiendo de la primera. Esta proposición contiene dos partes, que trataré de probar tan clara y distintamente como un asunto tan abstruso me lo permita.

En cuanto a la primera parte de la proposición de que su hipótesis filosófica no se impone primariamente ni por la razón ni por la imaginación, pronto nos convenceremos de ello, con respecto a la razón, por las reflexiones que siguen. La única existencia de la que nos hallamos ciertos es la de las percepciones, que, estando inmediatamente presentes a nosotros por la conciencia, exigen nuestro más riguroso asentimiento y son el primer fundamento de todas las conclusiones. La única conclusión que podemos hacer partiendo de la existencia de una cosa para llegar a la de otra, es la de causa y efecto que muestra que existe un enlace entre ellas y que la existencia de la una depende de la de la otra. La idea de esta relación se deriva de la experiencia pasada, por la que hallamos que dos seres se hallan unidos constantemente y se presentan siempre a la vez al espíritu. Sin embargo, como ningún ser se halla siempre presente al espíritu más que las percepciones, se sigue que podemos observar una conexión o una relación de causa y efecto entre diferentes percepciones; pero jamás podemos observarla entre las percepciones y los objetos. Es imposible, pues, que de la existencia de algunas de las cualidades de las primeras podamos realizar una conclusión referente a la existencia de los últimos o satisfacer a nuestra razón en este particular.

No es menos cierto que este sistema filosófico se impone primariamente a la imaginación y que esta facultad jamás iría a dar a este principio por su tendencia

original. Confieso que será algo difícil probar esto con plena satisfacción del lector, porque implica una negativa que en muchos casos no admitirá una prueba positiva. Si alguno quiere tomarse el trabajo de examinar esta cuestión y quiere inventar un sistema para explicar el origen directo en la imaginación de esta opinión, seremos capaces, mediante el examen de este sistema, de pronunciar un fallo cierto acerca del asunto presente. Consideremos como garantizado que nuestras percepciones son discretas o interrumpidas y, aunque semejantes, son aún diferentes entre sí y permitamos al que lo desee que, partiendo de este supuesto, muestre que la fantasía directa o inmediatamente pasa a la creencia de otra existencia semejante a estas percepciones en su naturaleza, pero, sin embargo, continua, ininterrumpida e idéntica; después que haya hecho esto de un modo que me convenza, prometo renunciar a mi opinión presente. Mientras tanto no puedo menos de concluir de lo abstracto y difícil de la primera proposición que es asunto impropio para ser elaborado por la fantasía. Quien quiera explicar el origen de la opinión corriente relativa a la existencia continua y distinta de los cuerpos debe considerar el espíritu en esta situación corriente y debe partir del supuesto de que nuestras percepciones son nuestros únicos objetos y de que continúan existiendo aun cuando no son percibidas. Aunque esta opinión sea falsa, es la más natural de todas y se impone primariamente a la fantasía.

En cuanto a la segunda parte de la proposición, que el sistema filosófico adquiere toda su influencia en la imaginación partiendo del vulgar, podemos hacer observar que esto es una consecuencia natural e inevitable de la conclusión precedente de que no se impone primariamente a la razón o la imaginación, pues como el sistema filosófico, según sabemos por experiencia, se afirma en muchos espíritus y en particular en todos aquellos que reflexionan un poco sobre este asunto, debe derivar toda su autoridad del sistema vulgar, ya que no tiene autoridad por sí mismo. La manera como estos dos sistemas se unen entre sí a pesar de ser contrarios se explicará como sigue.

La imaginación sigue naturalmente este modo de pensar. Nuestras percepciones son nuestros únicos objetos; las percepciones semejantes son las mismas, aunque aparezcan discretas o interrumpidas; la interrupción aparente es contraria a la identidad; la interrupción, por consiguiente, se extiende más allá de la apariencia, y la percepción u objeto real continúa existiendo aun cuando se halla ausente de nosotros; nuestras percepciones sensibles poseen, pues, una existencia continua e ininterrumpida. Sin embargo, como una pequeña reflexión destruye la conclusión de que nuestras percepciones poseen una existencia continua, mostrando que tan sólo tienen una existencia dependiente, se podía esperar naturalmente que rechazásemos esta opinión de que existe algo en la naturaleza análogo a una existencia continua que sigue siendo aun cuando no aparece a los sentidos. Esto no obstante, sucede otra cosa. Los filósofos se hallan tan lejos de rechazar la opinión de una existencia continua al rechazar la independencia y continuidad de nuestras percepciones sensibles,

que, aunque todas sus direcciones están de acuerdo en esto último, lo primero, que es en cierto modo su consecuencia necesaria, ha sido sólo peculiar a algunos escépticos extravagantes, que, después de todo, mantenían esta opinión tan sólo de palabra y jamás pudieron llegar a creer sinceramente en ella.

Existe una gran diferencia entre las opiniones que elaboramos después de una reflexión tranquila y profunda y las que abrazamos por una especie de instinto o impulso natural por razón de su acuerdo y conformidad con el espíritu. Si estas opiniones llegan a ser contrarias, no es difícil prever cuál de ellas dos triunfará. Mientras la atención se halla concentrada sobre el asunto, el principio filosófico y estudiado prevalece; pero en el momento en que dejamos en libertad a nuestro pensamiento, la naturaleza seguirá su camino y nos llevará a nuestra primera opinión. Es más; tiene a veces tal influencia, que puede detener nuestro avance aun en medio de nuestras reflexiones más profundas y apartarnos de seguir, con todas sus consecuencias, una opinión filosófica. Así, aunque percibimos claramente la dependencia e interrupción de nuestras percepciones, nos detenemos en nuestro camino y no rechazamos por esta razón jamás la noción de una existencia continua e independiente. Esta opinión ha arraigado tan profundamente en la imaginación, que es imposible desarraigarla, y ni una convicción metafísica poderosa de la dependencia de nuestras percepciones será suficiente para este propósito.

Sin embargo, aunque nuestros principios naturales y manifiestos prevalezcan sobre nuestras reflexiones, producto de estudio, es cierto que debe existir alguna lucha y oposición en este caso, por lo menos en tanto que estas reflexiones conservan alguna fuerza y vivacidad. Para satisfacernos en este respecto imaginamos una nueva hipótesis que parece comprender los dos principios: el de la razón y el de la imaginación. Esta hipótesis es la filosófica de la doble existencia de las percepciones y de los objetos que agrada a nuestra razón, concediendo que las percepciones son interrumpidas y diferentes, y al mismo tiempo es grata a la imaginación, por atribuir una existencia continua a un algo que llamamos objetos. Este sistema filosófico, pues, es la descendencia monstruosa de dos principios que son contrarios entre sí, que son admitidos por el espíritu a la vez y que son incapaces de destruirse mutuamente. La imaginación nos dice que nuestras percepciones semejantes tienen una existencia continua y no interrumpida y que no se destruyen por su ausencia. La reflexión nos dice que aun las percepciones semejantes se hallan interrumpidas en su existencia y son diferentes entre sí. La contradicción entre estas opiniones la eludimos mediante una nueva ficción que concuerda con las hipótesis de la reflexión y la fantasía, atribuyendo estas cualidades contrarias a existencias diferentes: la interrupción a las percepciones y la continuidad a los objetos. La naturaleza es obstinada y no quiere abandonar el campo aunque haya sido atacada fuertemente por la razón; al mismo tiempo, la razón ve tan claro en este punto, que no hay posibilidad de desfigurarlo para ella. No siendo capaces de reconciliar estos dos enemigos, tra-

tamos de colocarnos en la posición más cómoda posible garantizándola sucesivamente a cada parte que lo exija y fingiendo una doble existencia en la que pueda hallar cada parte algo que posea las condiciones deseadas. Si nos hallásemos plenamente convencidos de que nuestras percepciones semejantes son continuas, idénticas e independientes, no iríamos jamás a dar a la opinión de la dobla existencia, ya que nos satisfaríamos con nuestro primer supuesto y no indagaríamos más allá de él. Además, si nos hallásemos plenamente convencidos de que nuestras percepciones son dependientes, interrumpidas y diferentes, tampoco nos sentiríamos inclinados a abrazar la opinión de la doble existencia, ya que en este caso percibiríamos claramente el error de nuestro primer supuesto de una existencia continua y no tendríamos nunca por qué preocuparnos de otra cosa. Por consiguiente, esta opinión surge de la situación intermedia del espíritu y de la admisión de estos dos principios contrarios que nos hace buscar algún pretexto para justificar la admisión de ambos, lo que felizmente, por último, se halla en el sistema de la doble existencia.

Otra ventaja de este sistema filosófico es su semejanza con el vulgar, por medio de la cual podemos complacer a nuestra razón por un momento cuando se hace perturbadora y solícita y, sin embargo, su más pequeña negligencia o falta de atención nos puede llevar fácilmente a las nociones vulgares o naturales. De acuerdo con ello, hallamos que los filósofos no descuidan esta ventaja, sino que en seguida que dejan su soledad comparten con el resto del género humano las opiniones por ellos refutadas de que nuestras percepciones son nuestros únicos objetos y continúan los mismos, idénticos y no interrumpidos, en todas sus apariencias discontinuas.

Existen otras particularidades de este sistema en que notamos su dependencia de la fantasía de una manera muy clara. De éstas observo las dos siguientes: Primero. Suponemos que los objetos externos se asemejan a las percepciones internas. Ya he mostrado que la relación de causa y efecto no puede aportarnos una conclusión exacta que partiendo de la existencia o cualidades de nuestras percepciones llegue a la existencia de objetos externos y continuos, y añadiré, además, que aun cuando pueda aportar una solución tal no tendremos jamás razón alguna para inferir que nuestros objetos se asemejan a nuestras percepciones. Esta opinión, pues, se deriva tan sólo de la cualidad de la fantasía antes explicada, a saber: que toma todas sus ideas de alguna percepción precedente. Jamás podemos percibir nada más que percepciones, y, por consiguiente, debemos hacer que todo se asemeje a ellas.

Segundo. Como suponemos que nuestros objetos en general se asemejan a nuestras percepciones, consideramos garantizado que cada objeto particular se asemeja a la percepción que lo causa. La relación de causa y efecto nos lleva a unir con ella la de semejanza, y las ideas de estas existencias estando ya unidas entre sí en la fantasía por la primera relación, unimos con ella naturalmente la última para completar la unión. Tendemos marcadamente a completar toda unión agregando nuevas relaciones a aquellas que ya hemos observado antes entre las ideas y que tendremos ocasión de observar en adelante(37).

Habiendo dado así una explicación de todos los sistemas, tanto del popular como del filosófico, con respecto a las existencias externas, no puedo menos de expresar un cierto modo de ver que surge ante la revisión de estos sistemas. Comencé este asunto anticipando que podríamos tener una fe implícita en nuestros sentidos y que ésta sería la conclusión que sacaría de todo mi razonamiento. Sin embargo, para ser sincero, opino ahora de un modo completamente contrario y me inclino más a no conceder fe a todos mis sentidos, o mejor a mi imaginación, que a concederles una confianza implícita tal. No puedo concebir cómo cualidades tan poco importantes de la fantasía, conducidas por tales supuestos falsos, pueden llevar a un sistema sólido y racional. La coherencia y constancia de nuestras percepciones son las que producen la opinión de su existencia continua, aunque estas cualidades de las percepciones no posean ninguna conexión perceptible con una existencia tal. La constancia de nuestras percepciones tiene la influencia más considerable y va acompañada de las más grandes dificultades. Es una gran ilusión suponer que nuestras percepciones semejantes son numéricamente las mismas, y esta ilusión es la que nos lleva a la opinión de que estas percepciones son continuas y existen aun cuando no se hallan presentes a los sentidos. Esto es lo que sucede en nuestro sistema popular. En cuanto al filosófico, se halla sometido a las mismas dificultades y además se halla ligado al absurdo de que niega y establece al mismo tiempo el supuesto vulgar. Los filósofos niegan que nuestras percepciones semejantes sean idénticamente las mismas e ininterrumpidas, y, sin embargo, se hallan muy inclinados a creer tanto que lo son, que han inventado arbitrariamente una serie nueva de percepciones a las que atribuyen estas cualidades. Digo una nueva serie de percepciones, pues podemos suponer en general que es imposible para nosotros concebir que los objetos son algo, en cuanto a su naturaleza, más que percepciones. ¿Qué podemos, pues, esperar de esta confusión de opiniones infundadas y extraordinarias más que error y falsedad? ¿Y cómo podemos justificar para nosotros mismos una creencia que hagamos descansar sobre ellas?

La duda escéptica, tanto con respecto a la razón como a los sentidos, es una enfermedad que no podremos curar nunca, sino que debe volver a surgir en nosotros en cada momento, aunque podamos expulsarla y a veces parecernos que nos hallamos enteramente libres de ella. Es imposible, basándose en sistema alguno, defender el entendimiento o los sentidos, y los exponemos aun más cuando tratamos de justificarlos de esta manera. Como la duda escéptica surge naturalmente de una reflexión profunda e intensa sobre estos asuntos, aumenta siempre cuando llevamos más lejos nuestras reflexiones, ya sea en contra o en pro de ella. La falta de cuidado y de atención tan sólo puede proporcionarnos un remedio. Por esta razón confío enteramente sobre ellos y considero garantizado, cualquiera que sea la opinión del lector en el momento presente, que de aquí a una hora estará persuadido de que existe un mundo interno y externo, y, partiendo de este supuesto, intentaré examinar

algunos sistemas generales antiguos y modernos que han sido propuestos acerca de ambos antes de que proceda a una investigación más particular relativa a nuestras impresiones. No se encontrará quizá en el fondo que es esto extraño a nuestro propósito presente.

Sección III

De la filosofía antigua.

Varios moralistas han recomendado como un método excelente de llegar a conocer nuestros propios corazones y nuestro progreso en la virtud el recordar nuestros sueños por la mañana y examinarlos con el mismo rigor que lo haríamos con nuestras acciones más serias y deliberadas. Nuestro carácter es totalmente el mismo, dicen, y aparece mejor cuando no tiene lugar el artificio, el miedo y las formas, y los hombres no pueden ser hipócritas ni consigo mismo ni con los otros. La generosidad o bajeza de nuestro carácter, nuestra mansedumbre o crueldad, nuestro valor o cobardía, influyen en las ficciones de la imaginación y se presentan con más vivos colores. Del mismo modo estoy persuadido de que podrán hacerse numerosos descubrimientos útiles partiendo de la crítica de las ficciones de la filosofía antigua que se refieren a la substancia, formas substanciales, accidentes y cualidades ocultas que, aunque irracionales y caprichosas, poseen una relación muy íntima con los principios de la naturaleza humana.

Se confiesa por los filósofos más sólidos que nuestras ideas de los cuerpos no son más que reuniones creadas por el espíritu de ideas de varias cualidades distintas de las que se componen los objetos y que sabemos se hallan unidas constantemente entre sí. Sin embargo, aunque estas cualidades puedan ser en sí mismas completamente diferentes, es cierto que comúnmente consideramos el compuesto que ellas forman como una cosa que continúa la misma a pesar de alteraciones muy considerables. La composición reconocida es evidentemente contraria a la supuesta simplicidad, y la variación, a la identidad. Por consiguiente, podrá merecer nuestra atención el detenernos a considerar las causas que nos hacen caer casi universalmente en tales contradicciones evidentes y también los medios por los cuales tratamos de ocultarlas.

Es evidente que, como las ideas de cualidades diferentes y sucesivas de los objetos se hallan unidas por una relación muy estrecha, el espíritu, al considerar la sucesión, debe ser llevado de una parte a otra por una transición fácil y no percibirá más el cambio que si considerase un mismo objeto inmutable. Esta fácil transición es el efecto o más bien la esencia de la relación, y como la imaginación toma fácilmente una idea por otra cuando su influencia sobre el espíritu es similar, resulta que una sucesión tal de cualidades relacionadas se considera fácilmente por un objeto continuo existiendo sin variación. El progreso del pensamiento suave y continuo siendo

análogo en ambos casos, engaña fácilmente al espíritu y nos hace atribuir una identidad a la sucesión mutable de cualidades enlazadas.

Sin embargo, cuando cambiamos nuestro modo de considerar la sucesión y, en lugar de seguirla gradualmente a través de los puntos sucesivos del tiempo, consideramos a la vez dos períodos distintos de su duración y comparamos las diferentes condiciones de las cualidades sucesivas, las variaciones, en este caso, que serían insensibles cuando surgiesen gradualmente, aparecen como importantes y parecen destruir la identidad. Por este medio surge una especie de oposición en nuestro modo de pensar que parte de los diferentes puntos de vista desde los que consideramos los objetos y que parte también de la proximidad o lejanía de los momentos del tiempo que comparamos entre sí. Cuando gradualmente seguimos un objeto en sus cambios sucesivos, el suave progreso del pensamiento nos hace atribuirle identidad en la sucesión, porque por un acto similar del espíritu consideramos los objetos inmutables. Cuando comparamos su situación después de un cambio considerable, el progreso del pensamiento se interrumpe, y, por consecuencia, se nos presenta la idea de la diversidad; la imaginación, para reconciliar estas contradicciones, propende a fingir algo desconocido o invisible que supone continúa siendo lo mismo en todas estas variaciones, y este algo ininteligible, se llama substancia o materia original y primera.

Tenemos una noción análoga con respecto de la simplicidad de la substancia, y ésta nace de causas semejantes. Supongamos un objeto perfectamente simple e indivisible que se nos presenta junto con otro objeto cuyas partes coexistentes se hallan enlazadas entre sí por una fuerte relación; es evidente que las acciones del espíritu al considerar estos objetos no son muy diferentes. La imaginación concibe el objeto simple a la vez con facilidad, por un esfuerzo único del pensar, sin cambio o variación. La conexión de las partes en el objeto compuesto tiene casi el mismo efecto y une el objeto consigo mismo de tal modo que la fantasía no siente la transición al pasar de una parte a otra. Por esto el color, sabor, figura, solidez y otras cualidades combinadas en una pavía o melón se conciben formando una cosa, y esto por razón de su estrecha relación, que les hace afectar al pensamiento de la misma manera que si fuese completamente simple. El espíritu no se detiene aquí. Siempre que considera el objeto en otro respecto halla que todas estas cualidades son diferentes, distinguibles y separables entre sí, consideración que, siendo destructora de las nociones primarias y más naturales, obliga a la imaginación a fingir un algo desconocido o una substancia y materia original como un principio de unión o cohesión entre estas cualidades y como lo que puede conceder al objeto compuesto el derecho de llamarse una cosa a pesar de su diversidad y composición.

La filosofía peripatética afirma que la materia original es perfectamente homogénea en todos los cuerpos, y considera el fuego, el agua, la tierra y el aire como formados de la misma substancia por razón de sus cambios graduales y revoluciones

que la hace pasar de los unos a los otros. Al mismo tiempo asigna a cada una de estas especies de objetos una forma substancial distinta, que supone es la fuente de todas las diferentes cualidades que posee y es un nuevo fundamento de la simplicidad e identidad de cada especie particular. Todo depende de nuestra manera de considerar los objetos. Cuando consideramos los cambios inservibles de los cuerpos suponemos que todos son de la misma substancia o esencia. Cuando consideramos sus diferencias sensibles atribuimos a cada uno de ellos una diferencia substancial y esencial. Y para satisfacernos en ambos modos de considerar los objetos suponemos que todos los cuerpos tienen a la vez una substancia y una forma substancial.

La noción de accidente es una consecuencia inevitable de este modo de pensar con respecto a las substancias y formas substanciales, y no podemos menos de considerar los colores, sonidos, sabores, figuras y otras propiedades de los cuerpos existencias que no pueden subsistir separadas, sino que requieren un sujeto de ingerencia para sostenerlas y servirles de base. Pues no habiendo descubierto nunca alguna de estas cualidades sensibles, donde, por las razones antes mencionadas, no hayamos imaginado igualmente que existe una substancia, el mismo hábito que nos hace inferir una conexión entre causa y efecto nos hace inferir aquí una dependencia de toda cualidad por parte de una substancia desconocida. El hábito de imaginar una dependencia tiene el mismo efecto que el hábito de observarla lo tendría. Esta concepción, sin embargo, no es más razonable que alguna de las precedentes. Toda cualidad siendo una cosa distinta de otra puede ser concebida existiendo aparte, y no puede solamente existir aparte de toda otra cualidad, sino también de la quimera ininteligible de una substancia.

Sin embargo, estos filósofos llevan sus ficciones aun más lejos en sus opiniones relativas a las cualidades ocultas y suponen a la vez una substancia como base que no entienden y un accidente que se basa en ella, del que tiene una idea igualmente imperfecta. El sistema entero, pues, es totalmente incomprensible, y, sin embargo, se deriva de principios tan naturales como los antes explicados.

Considerando este asunto, podemos observar una gradación de tres opiniones que surgen las unas de las otras, según que las personas adquieran nuevos grados de razón y conocimiento. Estas opiniones son las del vulgo, la de la falsa filosofía y la de la filosofía verdadera, que se aproxima más a la opinión del vulgo que a la de un conocimiento equivocado. Es natural para los hombres, en su modo corriente y descuidado de pensar, el imaginar que perciben una conexión entre objetos que han hallado constantemente unidos entre sí, y por el hecho de haber creado el hábito la dificultad de separar las ideas, propenden a imaginar que una separación tal es en sí imposible y absurda. Sin embargo, los filósofos que se apartan de los efectos del hábito y comparan las ideas de los objetos perciben inmediatamente la falsedad de estas opiniones vulgares y descubren que no existen conexiones conocidas entre los objetos. Todo objeto diferente aparece para ellos enteramente distinto y separado y

perciben que no inferimos, partiendo de una visión de la naturaleza y de las cualidades de los objetos, un objeto de otro, sino solamente cuando en muchas circunstancias observamos que se han hallado constantemente unidos. Sin embargo, estos filósofos, en lugar de sacar una conclusión exacta de su observación y decidir que no poseemos ninguna idea de poder o influencia separada del espíritu y concerniente a las causas, buscan frecuentemente las cualidades en que esta influencia consiste y se hallan descontentos de todo sistema que su razón les sugiere para explicarlas. Tienen el talento suficiente para libertarse del error vulgar de que existe una conexión natural y perceptible entre las diversas cualidades sensibles y acciones de la materia, pero no el suficiente para librarse de buscar esta conexión en la materia o las causas. Si hubieran dado con la conclusión exacta no hubieran vuelto al estado del vulgo y no hubieran considerado todas estas disquisiciones con indolencia e indiferencia. En el presente parecen hallarse en una situación muy lamentable, semejante a la que los poetas nos pintan con una débil noción en sus descripciones de los castigos de Sísifo y Tántalo. ¿Pues qué puede imaginarse más atormentador que buscar con anhelo lo que nos escapa siempre y buscarlo en un lugar donde es imposible que exista?

Como la naturaleza ha observado una cierta justicia y comprensión en todo, no ha olvidado más a los filósofos que a todo el resto de la creación, sino que les ha reservado un consuelo en medio de sus desengaños y aflicciones. Este consuelo consiste principalmente en su invención de las palabras facultad y cualidad oculta, pues siendo usual, después del empleo frecuente de los términos que realmente significan algo y son inteligibles, el omitir la idea que expresamos por ellos y conservar solamente el hábito por el que despertamos la idea cuando nos agrada, sucede, naturalmente, que después del uso frecuente de los términos que carecen totalmente de sentido y son ininteligibles imaginamos que se hallan en el mismo plano que los precedentes y que tienen un sentido secreto que podemos descubrir por reflexión. La semejanza de su apariencia engaña al espíritu como de costumbre y nos hace imaginarnos una semejanza y conformidad total. Por este medio los filósofos se colocan en una posición cómoda y llegan por último, mediante una ilusión, a la misma indiferencia que el pueblo alcanza por su estupidez y los verdaderos filósofos por su escepticismo moderado. Necesitan tan sólo decir que un fenómeno que los confunde surge de una facultad o cualidad oculta, lo que constituye el fin de toda disputa e investigación acerca del asunto.

Sin embargo, entre todos los casos en que los peripatéticos han mostrado hallarse guiados por toda tendencia trivial de la imaginación, ninguno es más notable que el de sus simpatías, antipatías y horror del vacío. Existe una inclinación muy notable en la naturaleza humana a conceder a los objetos externos las mismas emociones que observamos en nosotros mismos y a hallar en todas partes las ideas que nos están más presentes. Esta inclinación, es cierto, se evita por una pequeña reflexión y

tiene tan sólo lugar en los niños, los poetas y los filósofos antiguos. En los niños aparece en su deseo de pegar a las piedras con que han tropezado; en los poetas, por su presteza de personificar todas las cosas, y en los filósofos antiguos, por estas ficciones de la simpatía y antipatía. Debemos perdonar a los niños por su edad; a los poetas, porque su profesión es seguir implícitamente las sugestiones de su fantasía. Pero ¿qué excusa hallaremos para justificar a los filósofos de una tan gran debilidad?

Sección IV

De la filosofía moderna.

Puede objetarse aquí que siendo la imaginación, según mi confesión propia, el último juez de todos los sistemas de la filosofía, soy injusto censurando a los filósofos antiguos por hacer uso de esta facultad y por guiarse enteramente por ella en sus razonamientos. Para justificarme debo distinguir en la imaginación entre los principios que son permanentes, irresistibles y universales, como la transición habitual de las causas a los efectos y de los efectos a las causas, y los principios que son mudables, débiles e irregulares, como los que acabo de poner de relieve. Los primeros son el fundamento de todos nuestros pensamientos y de todas nuestras acciones; de modo que con su supresión la naturaleza humana debe perecer inmediatamente y destruirse. Los últimos no son ni inevitables para el género humano ni necesarios o útiles en la conducta de la vida, sino que, por el contrario, se observa tan sólo que tienen lugar en los espíritus débiles, y oponiéndose a los principios del hábito y del razonamiento pueden fácilmente ser destruidos por un contraste y oposición debidos. Por esta razón los primeros son aceptados por la filosofía y los últimos, rechazados. El que concluye que algo debe de estar cerca de él cuando oye una voz articulada en la obscuridad razona de una manera exacta y natural, aunque esta conclusión no se derive más que del hábito que fija y vivifica la idea de una criatura humana por razón de su enlace usual con la impresión presente; pero el que se atormenta sin saber por qué con el temor de los espectros en la obscuridad, se puede decir quizá que razona y que razona naturalmente, pero debe suceder esto del mismo modo que se dice que es natural una enfermedad, por surgir de causas naturales, aunque es contraria a la salud, el más agradable y el más natural de los estados del hombre.

Las opiniones de los antiguos filósofos, sus ficciones de substancia y accidente y sus razonamientos relativos a las formas substanciales y a las cualidades ocultas son semejantes a los espectros de la obscuridad y se derivan de principios que, aunque comunes, no son ni universales ni inevitables en la naturaleza humana. La filosofía moderna pretende libertarse totalmente de este defecto y apoyarse tan sólo en los principios sólidos, permanentes y consistentes de la imaginación. En qué fundamentos esta pretensión se basa debe ser ahora el asunto de nuestra investigación.

El principio fundamental de esta filosofía es la opinión relativa a los colores, sonidos, sabores, olores, calor y frío, de los que afirma no son más que impresiones del espíritu derivadas de la actuación de los objetos externos y sin semejanza alguna con las cualidades de los objetos. Después de un examen hallo que sólo una de las razones comúnmente propuestas en favor de esta opinión es satisfactoria, a saber: la que se deriva de las variaciones de estas impresiones mientras que el objeto externo, según toda apariencia, continúa el mismo. Estas variaciones dependen de varias circunstancias. De los diferentes estados de salud: un hombre en la enfermedad nota un sabor desagradable en los manjares que antes le agradaban más. De las diferentes estructuras y constituciones del hombre: a uno le parece amargo lo que es para otro dulce. De la diferencia de la situación y posición externa: los colores reflejados por las nubes cambian según la distancia de éstas y según el ángulo que forman con los ojos y el cuerpo luminoso. El fuego comunica también la sensación de placer a una distancia y la de dolor a otra. Los ejemplos de este género son muy numerosos y frecuentes.

La conclusión que se saca de ello es tan satisfactoria como es posible imaginarlo. Es cierto que cuando diferentes impresiones del mismo sentido surgen de un objeto, cada una de estas impresiones no posee una cualidad semejante existente en el objeto, pues el mismo objeto no puede al mismo tiempo hallarse dotado de cualidades diferentes del mismo sentido, y como la misma cualidad no puede asemejarse a impresiones totalmente diferentes, se sigue evidentemente de aquí que muchas de nuestras impresiones no tienen un modelo o arquetipo externo. Ahora bien; de iguales efectos presumimos causas iguales. Se declara que muchas de las impresiones de color, sonido, etc., no son más que existencias internas y que surgen de causas que en nada se les parecen. Estas impresiones no son en apariencia en nada diferentes de las otras impresiones de color, sonido, etc. Concluimos, pues, que todas ellas se derivan de un origen igual.

Una vez admitido este principio, todas las demás doctrinas de esta filosofía parecen seguirse fácil y consecuentemente, pues al suprimir los sonidos, colores, calor, frío y demás cualidades sensibles en el rango de las existencias continuas e independientes nos vemos reducidos tan sólo a las que se llaman cualidades primarias, como lo único real de lo que tenemos una noción adecuada. Estas cualidades primarias son la extensión y la solidez con sus diferentes mezclas y modificaciones: figura, movimiento, gravedad y cohesión. La generación, crecimiento, decadencia y corrupción de los animales y vegetales no es más que un cambio de figura y movimiento, lo mismo que todas las acciones de unos cuerpos sobre otros: del fuego, de la luz, del agua, del aire, de la tierra y de todos los elementos y fuerzas de la naturaleza. Una figura y movimiento produce otra figura y movimiento, y no queda en el universo material ningún otro principio ni activo ni pasivo del que podamos formarnos la más remota idea.

Creo que muchas objeciones pueden hacerse a este sistema; pero ahora me limitaré a una que es, en mi opinión, muy decisiva. Afirmo que, en lugar de explicar las actividades de los objetos externos por medio de este supuesto, destruimos totalmente todos los objetos y nos reducimos a la opinión del escepticismo más extravagante con respecto de ellos. Si los colores, sonidos, sabores y olores son meramente percepciones, nada de lo que podamos concebir posee una existencia real, continua e independiente, ni aun el movimiento, extensión y solidez, que son las cualidades primarias sobre las que capitalmente se insiste.

Para comenzar con el examen del movimiento, es evidente que éste es una cualidad totalmente inconcebible por sí sola y sin referencia a algún otro objeto. La idea de movimiento supone necesariamente la del cuerpo que se mueve. Ahora bien:¿qué es nuestra idea del cuerpo que se mueve sin el que el movimiento es incomprensible? Debe reducirse a la idea de extensión o solidez y, por consiguiente, la realidad del movimiento depende de estas dos cualidades.

He probado que esta opinión, que es universalmente reconocida con respecto al movimiento, es verdadera con respecto a la extensión, y he mostrado que es imposible concebir la extensión como compuesta de partes dotadas de color y solidez. La idea de extensión es una idea compuesta; pero como no está compuesta de un número infinito de partes o ideas inferiores, debe, por último, reducirse a partes que son totalmente simples e indivisibles. Estas partes simples e indivisibles no siendo ideas de extensión, deben ser existencias inconcebibles, a menos que no se conciban como coloreadas y sólidas. El color se excluye de una existencia real. La realidad, pues, de nuestra idea de extensión depende de la realidad de la solidez y no puede la primera ser exacta mientras que la última es quimérica. Dirijamos nuestra atención al examen de la idea de solidez.

La idea de solidez es la de dos objetos que siendo impelidos por la mayor de las fuerzas no pueden penetrarse el uno al otro, sino que conservan aún una existencia distinta y separada. La solidez, pues, es totalmente incomprensible sin la concepción de cuerpos que son sólidos y mantienen esta existencia separada y distinta. Ahora bien: ¿qué idea tenemos de estos cuerpos? Las ideas de los colores, sonidos y otras cualidades secundarias son excluidas. La idea de movimiento depende de la de extensión, y la idea de la extensión, de la de solidez. Es imposible, pues, que la idea de solidez pueda depender de una de ellas, pues esto sería girar en un círculo y hacer que una idea dependiese de otra mientras que al mismo tiempo la última dependía de la primera. Nuestra filosofía moderna, pues, no nos da una idea exacta ni satisfactoria de la solidez ni, por consecuencia, de la materia.

Este argumento parecerá enteramente concluyente para todo el que lo comprenda; pero ya que puede parecer abstruso e intrincado para la generalidad de los lectores, espero que se me disculpará si intento hacerlo más manifiesto por alguna variación en la expresión. Para formarnos una idea de la solidez debemos concebir dos

cuerpos oprimiéndose sin penetración, y será imposible llegar a esta idea cuando nos limitamos a un objeto, y mucho más si no concebimos ninguno. Dos cosas que no existen no pueden excluirse de sus lugares porque no han poseído nunca lugar ni están dotadas con una cualidad. Ahora bien; pregunto: ¿qué idea podemos formarnos de estos cuerpos u objetos a los cuales suponemos que pertenece la solidez? Pues decir que los concebimos meramente como sólidos es caminar hacia el infinito. Afirmar que nos los representamos como extensos, o reduce todo a una idea falsa o se mueve en un círculo. La extensión debe necesariamente considerarse como coloreada, lo que es una idea falsa, o como sólida, lo que nos lleva a la primera cuestión. Podemos hacer la misma observación con respecto a la movilidad y la figura, y, en resumen, debemos concluir que después de la exclusión de colores, sonidos, calor y frío del rango de existencias externas no queda nada que pueda proporcionarnos la idea precisa y consistente de un cuerpo.

Añádase a esto que, propiamente hablando, la solidez o impenetrabilidad no es más que la imposibilidad de destrucción, como ya se ha observado(38), por cuya razón es más necesario para nosotros formarnos una idea distinta del objeto cuya destrucción suponemos imposible. La imposibilidad de ser destruido no puede existir y no puede jamás ser concebida como existente por sí misma, sino que requiere necesariamente algún objeto o existencia real a la que pueda pertenecer. Ahora bien; continúa todavía la dificultad de formarnos una idea de este objeto o existencia sin recurrir a las cualidades secundarias y sensibles.

No debemos omitir en esta ocasión nuestro método acostumbrado de examinar las ideas considerando las impresiones de que se derivan. Las impresiones que obtenemos por la visión y la audición, el olfato y el paladar, según afirma la filosofía moderna, no tienen semejanza alguna con los objetos, y, por consecuencia, la idea de solidez, que se supone real, no puede derivarse jamás de ninguno de estos sentidos. Queda, pues, sólo el tacto como el sentido que pueda proporcionar la impresión que sea el original de la idea de solidez, y de hecho imaginamos naturalmente que tocamos la solidez de los cuerpos y que no necesitamos más que tocar a un objeto para percibir esta cualidad. Sin embargo, este método de pensamiento es más popular que filosófico, como resultará de las siguientes reflexiones:

Primeramente, es fácil observar que, aunque los cuerpos son tocados mediante su solidez, sin embargo, el tacto es algo muy diferente de la solidez y que no tiene la menor semejanza con ella. Un hombre que tiene una mano paralítica posee una idea tan perfecta de la impenetrabilidad cuando observa que esta mano se halla sostenida por una mesa como cuando toca la misma mesa con la otra mano. Un objeto que oprime uno de nuestros miembros encuentra resistencia, y esta resistencia, por el movimiento que concede a los nervios y a los espíritus animales, despierta una cierta sensación en el espíritu; pero no se sigue de aquí que la sensación, el movimiento y la resistencia sean de ningún modo lo mismo.

Segundo. Las impresiones del tacto son impresiones simples, excepto cuando se las considera con relación a su extensión, lo que en nada importa a nuestro propósito presente, y de esta simplicidad infiero que no representan ni la solidez ni ningún objeto real. Pues supongamos dos casos, a saber: el de un hombre que oprime una piedra o un cuerpo sólido con su mano y el de dos piedras que se oprimen recíprocamente. Se concederá fácilmente que estos casos no son semejantes en ningún respecto, sino que en el primero va unido con la solidez un contacto o sensación del cual no hay ni rastro en el segundo. Para hacer, pues, a estos casos semejantes es necesario suprimir alguna parte de la impresión que se experimenta por la mano u órgano de sensación, y como esto es imposible en una impresión simple, nos vemos obligados a suprimirla toda ella, lo que prueba que esta impresión total no tiene un arquetipo o modelo en los objetos externos, a lo que podemos añadir que la solidez supone necesariamente dos cuerpos juntamente con la contigüidad y el choque, y esto siendo un objeto compuesto, no puede ser representado nunca por una impresión simple. No es preciso mencionar que, aunque la solidez continúa siempre invariablemente la misma, las impresiones del tacto cambian a cada momento en nosotros, lo que es una prueba clara de que las últimas no son representaciones de la primera.

Así, existe una oposición directa y total entre nuestra razón y nuestros sentidos, o, hablando más propiamente, entre las conclusiones de causa a efecto y aquellas que nos persuaden de la existencia continua e independiente de los cuerpos. Cuando razonamos de causa a efecto concluimos que el color, el sonido, el sabor, el olor no tienen una existencia continua e independiente. Cuando excluimos estas cualidades sensibles no queda en el universo nada que tenga una existencia tal.

Sección V

De la inmaterialidad del alma.

Habiendo hallado tales contradicciones y dificultades en todos los sistemas relativos a los objetos externos y en la idea de la materia que nos imaginamos tan clara y determinada, debemos naturalmente esperar tropezar aún con mayores dificultades y contradicciones en todas las hipótesis referentes a nuestras percepciones internas y a la naturaleza del espíritu que propendemos a imaginarnos mucho más obscura e incierta. Sin embargo, en esto nos engañamos. El mundo intelectual, aunque envuelto en infinitas obscuridades, no se halla lleno de contradicciones como las que hemos descubierto en el mundo natural. Lo que es conocido relativo a él concuerda con él mismo, y lo que es desconocido debemos contentarnos con dejarlo así.

Es cierto que, si prestamos fe a ciertos filósofos, éstos nos prometen disminuir nuestra ignorancia; pero me temo que sea a costa de llevarnos a contradicciones de las que el asunto por sí mismo está exento. Estos filósofos son los curiosos investi-

gadores de las substancias materiales o inmateriales en las que suponen que nuestras percepciones residen. Para detener las infinitas cavilaciones en ambos bandos, no veo mejor método que preguntar a estos filósofos en pocas palabras: ¿Qué sé entiende por substancia e inherencia? Después de que hayan respondido a esta cuestión, y sólo entonces, será razonable entrar seriamente en la controversia.

Hemos hallado que era imposible responder a la antedicha cuestión con respecto a la materia y los cuerpos; aparte de que en el caso del espíritu tropieza con las mismas dificultades, encuentra en él además algunas adicionales que son peculiares a este asunto. Como toda idea se deriva de una impresión precedente, si tuviésemos una idea de la substancia de nuestro espíritu debíamos tener también una impresión de ella, lo que es muy difícil, si no imposible, de concebir. Pues ¿cómo puede una impresión representar a una substancia más que asemejándose a ella? ¿Y cómo puede una impresión asemejarse a una substancia, ya que, según esta filosofía, no es una substancia y no tiene ninguna de las cualidades peculiares o características de una substancia?

Dejando a un lado la cuestión de que puede o no ser por la de que realmente es, ruego a los filósofos que pretender que tenemos una idea de la substancia de nuestros espíritus que me indiquen la impresión que la produce y que me digan claramente de qué manera esta impresión actúa y de qué objeto se deriva. ¿Es una impresión de sensación o reflexión? ¿Es agradable, penosa o indiferente? ¿Nos acompaña siempre o se presenta de nuevo en determinados intervalos? Si tiene intervalos, ¿cuándo se presenta de nuevo principalmente y por qué causas se produce esto?

Si en lugar de responder a estas cuestiones se quiere evadir la dificultad diciendo que la definición de una substancia es algo que existe por sí mismo y que esta definición debe satisfacernos por sí misma, observaré que esta definición concuerda con todo lo que es posible concebir y no servirá jamás para distinguir la substancia del accidente o el alma de sus percepciones. Pues razono así: Todo lo que se concibe claramente puede existir, y todo lo que es claramente concebido de alguna manera debe existir de la misma manera. Este principio ha sido ya reconocido. Además, todo lo que es diferente es distinguible, y todo lo que es distinguible es separable por la imaginación. Este es otro principio. Mi conclusión de ambos es que, puesto que todas nuestras percepciones son diferentes entre sí y de todo lo restante del universo, son también distintas y separables y pueden ser consideradas como existiendo separadamente y pueden existir separadamente y no tener necesidad de ninguna otra cosa para mantener su existencia. Son, por consiguiente, substancias de la manera según la cual la antedicha definición explica una substancia.

Así, ni considerando el primer origen de las ideas ni por medio de una definición somos capaces de llegar a una noción satisfactoria de substancia, lo que me parece una razón suficiente para abandonar del todo la disputa relativa a la materialidad e inmaterialidad del alma y me hace condenar absolutamente aun la cuestión misma.

No tenemos una idea perfecta de nada más que de una percepción. Una substancia es enteramente diferente de una percepción. Por consiguiente, no tenemos una idea de substancia. La inherencia en algo se supone requerida para fundamentar la existencia de una percepción. No tenemos, pues, idea de inherencia. ¿Qué posibilidad, pues, hay de responder a la cuestión de si las percepciones son inherentes a una substancia material o inmaterial, cuando aun no entendemos el sentido de la cuestión?

Existe un argumento empleado comúnmente en favor de la inmaterialidad del alma, que me parece digno de notarse. Todo lo que es extenso consiste en partes, y todo lo que tiene partes es divisible, si no en realidad, al menos en la imaginación. Sin embargo, es imposible que algo divisible pueda ser unido a un pensamiento o percepción, que es un ser totalmente inseparable e indivisible. Pues suponiendo un enlace tal, ¿el pensamiento indivisible existiría a la izquierda o la derecha de este cuerpo extenso y divisible? ¿Sobre la superficie o en el medio? ¿Sobre el lado superior o inferior? Si existe unido a la extensión, debe existir en alguna parte y en sus dimensiones. Si existe en sus dimensiones, debe o existir en una parte particular, y entonces esta parte particular es indivisible y la percepción se halla unida solamente con ella y no con la extensión, o, si el pensamiento existe en todas partes, debe ser también extenso, separable y divisible como el cuerpo, lo que es totalmente absurdo y contradictorio. Pues ¿se puede concebir una pasión de una yarda de longitud, un pie de latitud y una pulgada de profundidad? Pensamiento y extensión son, pues, cualidades totalmente incompatibles, que jamás pueden unirse en un sujeto.

Este argumento no afecta a la cuestión relativa a la substancia del alma, sino solamente a la relativa a su enlace en un lugar con la materia, y, por consiguiente, no será inadecuado considerar en general qué objetos son o no susceptibles de enlazarse en un lugar. Esta es una cuestión curiosa y puede llevarnos a algunos descubrimientos de considerable importancia.

La primera noción de espacio y extensión se deriva únicamente de los sentidos de la vista y del tacto, y sólo lo que es coloreado o tangible tiene partes dispuestas de una manera tal que sugieren esta idea. Cuando disminuimos o aumentamos un sabor sucede algo distinto que cuando aumentamos o disminuimos un objeto visible, y cuando varios sonidos impresionan nuestro oído a la vez, sólo el hábito y la reflexión nos hacen formarnos una idea de los grados de distancia y contigüidad de los objetos de los cuales aquellos provienen. Todo lo que tiene un lugar en que existe, o debe ser como extenso o debe ser un punto matemático sin partes o composición. Lo que es extenso debe tener una figura particular, como, por ejemplo, cuadrada, redonda, triangular; ninguna de las cuales concordará con un deseo o de hecho con una impresión o idea, exceptuadas las de aquellos dos sentidos que antes mencionamos. No será posible considerar un deseo, aunque indivisible, como un punto matemático, pues en este caso sería posible, por la adición de otros, hacer dos, tres, cua-

tro deseos y disponer y situar a éstos de manera que obtuviésemos una longitud, latitud y profundidad determinada, lo que es evidentemente absurdo.

No será sorprendente, después de esto, que yo exponga una máxima que es condenada por muchos metafísicos y que se estima contraria a los principios más ciertos de la razón humana. Esta máxima es que un objeto puede existir y no hallarse en ninguna parte, y afirmo que esto no sólo es posible, sino que la mayor parte de los seres existen y deben existir de esta manera. Un objeto puede decirse que no se halla en ninguna parte cuando sus partes no se hallan situadas las unas con respecto de las otras de modo que formen una figura o cantidad, ni el todo con respecto a los otros cuerpos, de modo que responda a nuestras nociones de contigüidad o distancia. Ahora bien; es evidente que esto sucede con todas nuestras percepciones y objetos, excepto los de la vista y tacto. Una reflexión moral no puede ser colocada a la derecha o a la izquierda de una pasión, ni un olor o sonido puede tener una figura cuadrada o circular. Estos objetos o percepciones se hallan tan lejos de exigir un lugar particular, que son incompatibles con él de un modo absoluto y aun la imaginación no puede atribuírselo. En cuanto al absurdo de suponer que existen en ninguna parte, podemos considerar que si las pasiones y los sentimientos se presentasen a la percepción como teniendo un lugar particular, la idea de la extensión podría derivarse de ellos lo mismo que la vista y el tacto, lo que es contrario a lo que ya hemos establecido. Si no aparecen como teniendo un lugar determinado, pueden existir de esta misma manera, ya que todo lo que concebimos es posible.

No será ahora necesario probar que las percepciones que son simples y no existen en ningún lugar son incapaces de enlazarse en un lugar con la materia de los cuerpos, que es extensa y divisible, ya que es imposible hallar una relación más que sobre la base de una cualidad común(39). Vale más emplear nuestro tiempo en considerar que esta cuestión del enlace de los objetos en un lugar no se presenta sólo en las disputas metafísicas relativas a la naturaleza del alma, sino que aun en la vida corriente tenemos ocasión de examinarla en cada momento. Así, suponiendo que consideramos un higo en un extremo de la mesa y una aceituna en otro, es evidente que, al formarnos la idea de estas substancias complejas, una de las ideas más manifiestas es la de sus diferentes sabores, y es evidente que incorporamos y unimos estas cualidades con otras que son coloreadas y tangibles. El sabor amargo de la una y el dulce del otro se supone que se hallan en el cuerpo visible y que están separados entre sí por la longitud entera de la mesa. Esta es una ilusión tan notable y natural que será adecuado considerar los principios de que se deriva.

Aunque un objeto extenso es incapaz de unirse en un lugar con otro que existe sin lugar alguno o extensión, son ambos, sin embargo, susceptibles de muchas otras relaciones. Así, el sabor y olor de un fruto son inseparables de sus restantes cualidades de color y tangibilidad, y cualquiera de ellas que sea la causa o el efecto, es cierto que son siempre coexistentes. No son sólo coexistentes en general, sino tam-

bién contemporáneas en cuanto a su aparición al espíritu, y por la aplicación del cuerpo extenso de nuestros sentidos percibimos su sabor y olor particular. Las relaciones, pues, de causalidad y contigüidad en el tiempo de su apariencia, entre el objeto extenso y la cualidad que existe sin un lugar determinado, deben ejercer un efecto tal sobre el espíritu que cuando uno de ellos aparece dirigirá éste inmediatamente su pensamiento a la concepción del otro. No es esto todo. No sólo dirigimos nuestros pensamientos del uno al otro por razón de su relación, sino que intentamos igualmente concederles una nueva relación, a saber: la del enlace en un lugar que puede hacer la transición más fácil y natural. Pues existe una propiedad, que he tenido ocasión de hacer notar, en la naturaleza humana y que explicaré más plenamente en su debido lugar, a saber: que cuando los objetos están unidos por una relación, propendemos decididamente a añadirles alguna nueva relación para hacer la unión más completa. En nuestra disposición ordenada de los cuerpos jamás dejamos de colocar en relación de contigüidad los que son semejantes entre sí, o al menos de situarlos en puntos de vista correspondientes. ¿Por qué? Porque experimentamos una satisfacción añadiendo la relación de contigüidad a la de semejanza o la de semejanza de situación a la de las cualidades. Los efectos de esta tendencia han sido observados ya(40) en la semejanza que suponemos con tanta presteza entre las impresiones particulares y sus causas externas. Sin embargo, no hallaremos un efecto más evidente de esto que el caso presente, en el que, partiendo de las relaciones de causalidad y contigüidad en el tiempo entre dos objetos, fingimos la de unión en un lugar para fortalecer la conexión.

Sean las que sean las nociones confusas que podamos formarnos de la unión en un lugar de un cuerpo extenso, como un higo, y su sabor particular, es cierto que, después de reflexionar acerca de ello, debemos observar en esta unión algo totalmente ininteligible y contradictorio. Pues si nos ponemos a nosotros mismos la cuestión clara de si el sabor que concebimos contenido en la circunferencia del cuerpo se halla en todo éste o sólo en una parte, nos quedaremos perplejos y veremos la imposibilidad de dar una respuesta satisfactoria. No podemos replicar que se halla sólo en una parte, pues la experiencia nos convence de que todas las partes tienen el mismo sabor. Tampoco podemos responder que existe en todas las partes, pues de ser así tendríamos que suponer que posee una figura y que es extenso, lo que es absurdo e incomprensible. Aquí, pues, nos hallamos bajo la influencia de dos principios que son directamente contrarios entre sí, a saber: la inclinación de nuestra fantasía, por la que somos llevados a incorporar el sabor al objeto extenso, y de nuestra razón, que nos muestra la imposibilidad de tal incorporación. Hallándonos divididos entre estos dos principios opuestos, no renunciamos a ninguno de los dos, sino que envolvemos el asunto en una obscuridad tal que no percibimos ya la oposición. Suponemos que el sabor existe dentro de la circunferencia del cuerpo, pero de una manera que llena el todo sin poseer extensión y existe en cada parte sin separación. En pocas

palabras, usamos en nuestro modo más familiar de pensar el principio escolástico, que aparece tan sorprendente, de totum in toto et totum in qualibet parte, que es lo mismo que si dijésemos que una cosa se halla en determinado lugar y que sin embargo no está allí.

Todo este absurdo procede de nuestro intento de conceder un lugar a lo que es totalmente incapaz de él, y este intento, a su vez, surge de nuestra inclinación a completar la unión que se funda sobre la causalidad y la contigüidad del tiempo, atribuyendo a los objetos un enlace en un lugar. Sin embargo, si alguna vez la razón tuviera la suficiente fuerza para vencer un prejuicio, debería triunfar en el presente caso. Pues nos queda tan sólo la elección entre el supuesto de que algunos seres existen sin lugar alguno, el de que son extensos y poseen figura, o que cuando se hallan unidos a objetos extensos el todo se halla en el todo y el todo en cada una de las partes. El absurdo de los dos últimos supuestos prueba de un modo suficiente la veracidad del primero. No puede existir aquí una cuarta opinión, pues el supuesto de su existencia, a la manera de los puntos matemáticos, hace pasar el problema al segundo punto de vista, y supone que las varias pasiones pueden colocarse en una figura circular, y que un cierto número de olores, unidos con un cierto número de sonidos, pueden constituir un cuerpo de doce pulgadas cúbicas, lo que aparece ridículo apenas es mencionado.

Aunque desde este punto de vista no podemos menos de censurar a los materialistas que enlazan todo pensamiento con la extensión, un poco de reflexión nos concederá igual razón para criticar a sus antagonistas que enlazan todo pensamiento con una substancia simple e indivisible. La filosofía más vulgar nos informa de que ningún cuerpo externo puede hacerse conocido al espíritu de un modo inmediato y sin la interposición de una percepción o imagen. La mesa que me aparece ahora es sólo una percepción, y todas sus cualidades son cualidades de una percepción. Ahora bien: la más manifiesta de todas sus cualidades es la extensión. La percepción está formada de partes. Estas partes se hallan situadas de tal modo que nos proporcionan la noción de distancia y continuidad, de longitud, latitud y profundidad. La determinación de estas tres dimensiones es lo que llamamos figura. La figura es movible, separada y divisible. Movilidad y separabilidad son las propiedades que distinguen a los objetos extensos. Para acabar con todas las disputas, la verdadera idea de la extensión no se halla tomada más que de una impresión y, por consecuencia, debe coincidir de un modo perfecto con ella. Decir que la idea de la extensión concuerda con algo es decir que es extensa.

Los librepensadores pueden a su vez triunfar, y habiendo hallado que existen impresiones e ideas realmente extensas, pueden preguntar a sus antagonistas cómo pueden incorporar un objeto simple e indivisible a una percepción extensa. Todos los argumentos de los teólogos pueden ser dirigidos en contra suya. ¿Se halla el objeto indivisible, o la substancia inmaterial si se quiere, a la derecha o a la izquier-

da de la percepción? ¿Se halla en esta o en esta otra parte? ¿Se halla en todas partes sin ser extensa? ¿O se halla totalmente en una parte sin dejar de hallarse en el resto? Es imposible dar otra respuesta a estas cuestiones más que una que sea absurda en sí misma y que explicará la unión de nuestras percepciones indivisibles con una substancia extensa.

Esto me proporciona la ocasión de considerar de nuevo la cuestión relativa a la substancia del alma, y aunque yo he censurado totalmente esta cuestión como ininteligible, no puedo menos de proponerme algunas reflexiones referentes a ella. Afirmo que la doctrina de la inmaterialidad, simplicidad e indivisibilidad de una substancia pensante es un verdadero ateísmo y servirá para justificar todas las opiniones por las que Spinoza es universalmente tan difamado. Partiendo de esta afirmación, espero al menos lograr una ventaja, a saber: que mis adversarios no tengan un pretexto para hacer odiosa la presente doctrina con sus declamaciones cuando vean que puede volverse tan fácilmente contra ellos.

El principio fundamental del ateísmo en Spinoza es la doctrina de la simplicidad del universo y la unidad de la substancia, en la que supone que son inherentes el pensamiento y la materia. Existe una sola substancia en el mundo, dice, y esta substancia es totalmente simple e indivisible y existe en todas partes sin presentarse en algún lugar determinado. Todo lo que descubrimos por la sensación externa, todo lo que sentimos por la reflexión interna, no es más que modificaciones de este ser simple y que existe necesariamente y no posee una existencia distinta y separada. Toda pasión del alma, toda configuración de la materia, aunque diferentes y varias, son inherentes a la misma substancia y mantienen en sí mismas sus características de distinción sin comunicarlas al sujeto en que son inherentes. El mismo substrato, si así se puede hablar, sostiene las modificaciones más diferentes sin diferencia alguna en sí mismo y las hace variar sin ninguna variación propia. Ni el tiempo, ni el lugar, ni toda la diversidad de la naturaleza son capaces de producir alguna composición o cambio en su perfecta simplicidad e identidad.

Creo que esta breve exposición de los principios de este famoso ateo será suficiente para el presente propósito, y que sin entrar en estas lóbregas y obscuras regiones seré capaz de mostrar que esta diforme hipótesis es casi igual a la de la inmaterialidad del alma, que ha llegado a ser tan popular. Para hacer esto evidente, recordemos(41) que toda idea se deriva de una percepción precedente y que es imposible que la idea de una percepción y la de un objeto o existencia externa puedan representar algo diferente de un modo específico. Cualquier diferencia que podamos suponer entre ellas nos es incomprensible y nos hallamos obligados o a concebir un objeto externo meramente como una relación sin un término relativo o hacer de él una percepción o impresión.

La conclusión que puedo sacar de esto parece a primera vista un sofisma; pero apenas la examinemos hallaremos que es sólida y satisfactoria. Digo, pues, que, ya

que podemos suponer, pero no concebir nunca, una diferencia específica entre un objeto y una impresión, cualquier conclusión que hagamos, relativa al enlace o discordancia de las impresiones, no se reconocerá ciertamente aplicable a los objetos; pero, por el contrario, toda conclusión de este género que realicemos con respecto de los objetos será ciertamente aplicable a las impresiones. La razón no es difícil. Como se supone que un objeto es diferente de una impresión, no podemos estar seguros de que la circunstancia sobre que fundamentamos nuestro razonamiento sea común a ambos, suponiendo que fundamentamos nuestro razonamiento sobre la impresión. Es aun posible que el objeto pueda diferir de ella en esta particularidad. En cambio, cuando realizamos primeramente nuestro razonamiento referente al objeto, se halla libre de toda duda que el mismo razonamiento debe extenderse a la impresión, y esto porque la cualidad del objeto en que el argumento se funda debe, por lo menos, ser concebida por el espíritu, y no podrá ser concebida a menos que sea común a una impresión, ya que no tenemos más ideas que las que se derivan de este origen. Así, podemos establecer como una máxima cierta que no podemos jamás, mediante un principio, sino por una especie irregular de razonamientos de experiencia(42), descubrir un enlace o discordancia entre objetos que no se extiendan a las impresiones, aunque la proposición inversa puede no ser igualmente verdadera, a saber: que todas las relaciones descubribles en las impresiones son comunes a los objetos.

Para aplicar esto al caso presente hay dos sistemas diferentes de seres que se nos presentan, y yo supongo que me hallo sometido a la necesidad de asignarles alguna substancia o fundamento de inherencia. Observo primeramente la totalidad de los objetos o de los cuerpos: el sol, la luna y las estrellas, la tierra, los mares, las plantas, los animales, los hombres, los barcos, las casas y otras producciones del Arte o la Naturaleza. Aquí aparece Spinoza, y me dice que todo esto son sólo modificaciones, y que el sujeto a que son inherentes es simple, no tiene partes y es indivisible. Después de esto considero el otro sistema de seres, a saber: el mundo del pensamiento o mis impresiones e ideas. En éste observo otro sol, luna y estrellas; otras tierras y mares, cubiertos y habitados por plantas y animales; ciudades, casas, montes, ríos, y en breve, todo lo que puedo descubrir o concebir en el primer sistema. Durante mi investigación acerca de éste, los teólogos se presentan y me dicen que también son modificaciones y modificaciones de una substancia simple, sin partes e indivisible. Inmediatamente me ensordece el ruido de miles de voces que tratan la primera hipótesis de odiosa y despreciable y consideran la segunda con aplauso y veneración. Dirijo mi atención a las hipótesis para ver cuál puede ser la razón de una parcialidad tan grande, y hallo que tienen el mismo defecto de ser ininteligibles y que, en tanto que podemos entenderlas, son tan semejantes que es imposible descubrir un absurdo en una de ellas que no sea común a las dos. No poseemos idea alguna de una cualidad de un objeto que no concuerde con una cualidad de una impresión o no la repre-

sente, y esto porque todas nuestras ideas se derivan de las impresiones. Por consiguiente, no podemos hallar jamás una discordancia entre un objeto extenso, como una modificación, y una esencia simple y sin partes, como su substancia, a menos que la discordancia no tenga lugar igualmente entre la percepción o impresión del objeto extenso y la misma esencia sin partes. Toda idea de la cualidad de un objeto pasa a través de una impresión y, por consiguiente, toda relación perceptible, ya de conveniencia o de discordancia, debe ser común a la vez a los objetos y las impresiones.

Sin embargo, aunque este argumento considerado en general parece evidente y libre de toda duda y contradicción, para hacerlo más claro y sensible considerémoslo en detalle y veamos si todos los absurdos que han sido hallados en el sistema de Spinoza no pueden igualmente descubrirse en el de los teólogos(43).

Primeramente se ha dicho contra Spinoza, más de acuerdo con la manera de hablar que de pensar escolástica, que un modo no siendo una existencia distinta o separada, debe ser lo mismo que su substancia y, por consiguiente, que la extensión del universo debe, en cierto modo, unificarse con la esencia simple y sin partes, en la cual se supone que el universo es inherente. Ahora bien; puede pretenderse que esto es totalmente imposible e inconcebible, a menos que la substancia indivisible se extienda a sí misma de modo que corresponda con la extensión, o la extensión se contraiga a sí misma de manera que se identifique con la substancia indivisible. Este argumento parece exacto en tanto que podemos entenderlo, y es claro que no se necesita más que cambiar sus términos para aplicar el mismo argumento a nuestras percepciones extensas y la esencia simple del alma; las ideas de los objetos y percepciones siendo en todos los respectos lo mismo, solamente que acompañadas del supuesto de una diferencia que es desconocida e incomprensible.

Segundo. Se ha dicho que no poseemos ninguna idea de substancia que no sea aplicable a la materia ni ninguna idea de una substancia distinta que no sea aplicable a toda porción distinta de materia. La materia, pues, no es un modo, sino una substancia, y cada parte de la materia no es un modo distinto, sino una substancia distinta. He probado ya que no tenemos una idea perfecta de substancia; pero, tomándola por algo que existe por sí mismo, es evidente que toda percepción es una substancia y que toda parte distinta de una percepción es una substancia distinta. Por consecuencia, una de las hipótesis tropieza con las mismas dificultades en este respecto que la otra.

Tercero. Se ha objetado al sistema de una substancia simple del universo, que esta substancia siendo el soporte o substrato de toda cosa, debe en el mismo instante hallarse modificada en formas que son contrarias e incompatibles. Las figuras redondas y cuadradas son incompatibles en la misma substancia y al mismo tiempo. ¿Cómo es posible que la misma substancia pueda a la vez hallarse modificada en una mesa cuadrada y en una mesa redonda? Yo me pongo la misma cuestión con

respecto a las impresiones de estas mesas y hallo que la respuesta no es más satisfactoria en este caso que en el otro.

Resulta, pues, que, desde cualquier punto de vista que se considere, aparecen las mismas dificultades y que no podemos dar un paso adelante al establecer la simplicidad e inmaterialidad del alma sin preparar el camino para un ateísmo peligroso e irreparable. Sucede lo mismo si en lugar de llamar pensamiento a una modificación del alma le damos el nombre más antiguo, y ahora más de moda, de acción. Por acción entendemos lo mismo que lo que se llama abstractamente modo, esto es, algo que, propiamente hablando, no es ni distinguible ni separable de una substancia, ni que se concibe solamente mediante una distinción de razón o una abstracción. Sin embargo, nada se gana con este cambio del término de modificación por el de acción, ni nos libertamos de una sola dificultad por este medio, como resultará de las siguientes reflexiones:

Primero. Observo que la palabra acción, según la explicación de ella, no puede ser aplicada exactamente a una percepción como derivada del espíritu, como substancia pensante. Nuestras percepciones son realmente diferentes y separables y distinguibles entre sí y de todo lo demás que podamos imaginarnos, y, por consiguiente, es imposible concebir cómo pueden ser la acción o modo abstracto de una substancia. El ejemplo del movimiento, del que se hace uso comúnmente para mostrar de qué manera la percepción depende, como una acción, de su substancia, confunde más que instruye. El movimiento, según toda apariencia, no trae consigo un cambio real o esencial en los cuerpos, sino que altera tan sólo su relación con otros objetos. Sin embargo, entre una persona paseándose por la mañana en un jardín en compañía de una persona que le es agradable, y una persona por la tarde encerrada en un calabozo y llena de terror y resentimiento, parece existir una diferencia radical y de un género muy diferente del que es producido en un cuerpo por el cambio de su situación. Del mismo modo que concluimos de la distinción y separabilidad de sus ideas que los objetos externos poseen una existencia separada los unos de los otros, cuando convertimos estas ideas en nuestros objetos debemos hacer la misma conclusión con respecto a ellos, según el razonamiento precedente. Por lo menos debe confesarse que, no teniendo ninguna idea de la substancia del alma, es imposible para nosotros decir cómo puede ésta admitir tales diferencias y hasta oposiciones de percepción sin ningún cambio fundamental, y, por consecuencia, no podemos decir jamás en qué sentido las percepciones son acciones de esta substancia. El uso de la palabra acción, pues, no acompañado de un sentido, en lugar del de la palabra modificación, no añade nada a nuestro conocimiento ni representa ventaja alguna para la doctrina de la inmaterialidad del alma.

Añado en segundo lugar que, si trae alguna ventaja para la causa, debe traer una ventaja igual para la causa del ateísmo. Pues ¿nuestros teólogos pretenderán hacer un monopolio de la palabra acción y hacer que los ateos no puedan poseerla igual-

mente y afirmar que las plantas, animales, hombres, etc., no son más que acciones de una substancia universal simple que se desarrolla por sí misma según una absoluta necesidad? Se dirá que esto es totalmente absurdo. Yo concedo que es ininteligible; pero al mismo tiempo afirmo, según los principios antes explicados, que es imposible descubrir ningún absurdo en el supuesto de que los diversos objetos de la naturaleza son acciones de una substancia simple que no sea aplicable al supuesto análogo relativo a las impresiones e ideas.

De estas hipótesis relativas a la substancia y al enlace en un lugar de nuestras percepciones pasamos a otra más inteligible que la primera y más importante que la última, a saber: la que se refiere a las causas de nuestras percepciones. La materia y el movimiento, se dice comúnmente en las escuelas, aunque varios, son siempre materia y movimiento y producen solamente una diferencia en la posición o situación de los objetos. Divídase un cuerpo tantas veces como plazca: será siempre cuerpo: colóquese en una figura: nada resultará más que una figura o relación de partes. Muévasele de una manera cualquiera: no se hallará mas que movimiento o cambio de relación. Es absurdo imaginar que el movimiento de un círculo, por ejemplo, no debe ser más que movimiento en un círculo, mientras que movimiento en otra dirección, como en una elipse, debe ser una pasión o reflexión moral; que el choque de dos partículas globulares se convierta en una sensación de dolor y el encuentro de dos partículas triangulares proporcione placer. Ahora bien; como estos diferentes choques, variaciones y mezclas son los solos cambios de que la materia es susceptible y ninguno de ellos nos aporta una idea del pensamiento o percepción, se concluye que el pensamiento no puede ser producido nunca por la materia.

Pocos pueden ser capaces de resistir a la aparente evidencia de este argumento, y, sin embargo, no hay nada en el mundo más fácil de refutar que él. Necesitamos tan sólo reflexionar sobre lo que ya ha sido probado con amplitud, a saber: que jamás percibimos una conexión entre causas y efectos y que sólo por la experiencia de su unión constante llegamos al conocimiento de su relación. Ahora bien; como todos los objetos que no son contrarios son susceptibles de una unión constante y como los objetos reales no son contrarios, he inferido ya de estos principios que, considerando el asunto a priori algo puede producir algo, y que jamás descubriremos una razón de por qué un objeto puede o no ser causa de otro tan grande o tan pequeño como pueda ser la semejanza existente entre ellos. Esto destruye evidentemente el razonamiento precedente relativo a la causa del pensamiento o percepción; pues aunque no se presenta ninguna relación entre el movimiento y el pensamiento, sucede lo mismo con todas las causas y efectos restantes. Colóquese un cuerpo del peso de una libra en un extremo de una palanca y otro peso igual en el otro; en este caso no se hallará más en estos cuerpos un principio de movimiento que de pensamiento o percepción. Si se pretende, pues, probar a priori que una posición tal de los cuerpos no puede jamás producir pensamiento, porque mírese como se quiera no es

más que una posición de cuerpos, se debe por el mismo razonamiento concluir que no puede jamás producir movimiento, ya que no existe una conexión más aparente en este caso que en el otro. Sin embargo, como la última conclusión es contraria a la experiencia evidente y como es posible que podamos tener una experiencia análoga de las actividades del espíritu y podamos percibir una conexión de pensamiento y movimiento, se razona demasiado precipitadamente cuando partiendo de una mera consideración de las ideas se concluye que es imposible que el movimiento jamás pueda producir pensamiento o una diferente disposición de las partes dar lugar a una diferente pasión o reflexión. Es más; no es sólo posible que podamos tener una experiencia tal, sino que es cierto que la poseemos, ya que cada uno puede percibir que las disposiciones de su cuerpo hacen cambiar sus pensamientos y sentimientos. Si se dice que esto depende de la unión del alma y el cuerpo, responderé que debemos separar la cuestión relativa a la substancia del espíritu de la concerniente a la causa de su pensamiento, y que, limitándonos a la última cuestión, hallamos, comparando sus ideas, que pensamiento y movimiento son diferentes entre sí, y por experiencia, que se hallan constantemente unidos, lo que constituyendo todas las circunstancias que entran en la idea de causa y efecto cuando se aplica a las actividades de la materia, debemos concluir de un modo cierto que el movimiento es y debe ser realmente la causa del pensamiento y la percepción.

Parece restar tan sólo en este caso el dilema de o afirmar que nada puede ser causa de otra cosa sino cuando el espíritu puede percibir la conexión en sus ideas de los objetos, o mantener que todos los objetos que hallamos constantemente unidos deben ser considerados por esta razón como causas y efectos. Si nos decidimos por la primera parte del dilema, las consecuencias son las que siguen:

Primero. Afirmamos en realidad que no existe en el universo algo semejante a un principio productivo, ni aun la divinidad misma, ya que nuestra idea del Ser Supremo se deriva de impresiones particulares, ninguna de las cuales tiene eficacia alguna ni parece tener conexión de ninguna especie con cualquier otra existencia. En cuanto a que se pueda decir que la conexión de un ser infinitamente poderoso y la de un efecto que él quiere es necesaria e inevitable, respondo que no tenemos idea de un ser dotado con algún poder y mucho menos de uno dotado con un poder infinito. Pero si se quiere cambiar las expresiones, sólo podemos definir el poder por conexión, y después, al decir que la idea de un ser infinitamente poderoso se halla enlazada con la de todo efecto que él quiere, no hacemos más que afirmar que un ser cuya volición se halla enlazada con todo efecto está enlazada con cada efecto, lo que es una proposición idéntica y no nos concede un conocimiento de la naturaleza de este poder o conexión.

Segundo. Sin embargo, suponiendo que la divinidad fuese el principio grande y eficaz que suple la deficiencia de todas las causas, iríamos a dar a la más grande de las impiedades y al más grande de los absurdos. Pues por la misma razón que recu-

rrimos a él en las actividades naturales y afirmamos que la materia no puede por sí misma comunicar el movimiento o producir pensamiento, porque no existe una conexión aparente entre estos objetos, debemos reconocer que la divinidad es el autor de todas nuestras voliciones y percepciones, ya que no poseen una conexión más aparente entre ellas o con la substancia supuesta pero desconocida del alma. Esta influencia del Ser Supremo, sabemos que ha sido afirmada por varios filósofos(44) con relación a todas las acciones del espíritu, excepto la volición, o más bien una parte no considerable de la volición, aunque es fácil percibir que esta excepción es un mero pretexto para evitar las consecuencias peligrosas de esta doctrina. Si nada es activo y todo no tiene más que un poder aparente, el pensamiento no es de ningún modo más activo que la materia, y si esta inactividad debe hacernos recurrir a la divinidad, el Ser Supremo es la causa real de nuestras acciones, tanto de las buenas como de las malas, de las viciosas como de las virtuosas.

Así nos vemos necesariamente reducidos al otro término del dilema, a saber: que todos los objetos que se hallan constantemente unidos han de ser considerados solamente por esta razón como causas y efectos. Ahora bien; como todos los objetos que no son contrarios son susceptibles de un enlace constante y como los objetos reales no son contrarios, se sigue que podemos determinar por meras ideas que algo debe ser la causa de algo, lo que evidentemente concede la ventaja a los materialistas sobre sus antagonistas.

Para expresar, pues, la decisión final basándonos en todo esto, diremos que la cuestión relativa a la substancia del alma es absolutamente ininteligible; todas nuestras percepciones no son susceptibles de una unión local tanto con lo que es extenso como con lo inextenso, siendo las unas de un género y las otras de otro, y como el enlace constante de los objetos constituye la verdadera esencia de la causa y el efecto, la materia y el movimiento pueden ser considerados frecuentemente como causas del pensar en cuanto tenemos alguna noción de esta relación.

Es ciertamente algo indigno para la filosofía, cuya autoridad soberana debe ser reconocida en todas partes, el obligarla en cada ocasión a hacer una apología de sus conclusiones y a justificarse ante cada arte y ciencia particular que pueda sentirse ofendida. Esto recuerda el caso de un rey que fuese procesado por alta traición contra sus súbditos. Solamente existe una ocasión en que la filosofía pensará necesario y aun honroso justificarse, y ésta se presenta cuando la religión parece hallarse ofendida en lo más mínimo, cuyos derechos le son tan queridos como los suyos propios, y realmente son los mismos. Si alguno, pues, imaginase que los precedentes argumentos son de algún modo peligrosos para la religión, espero que la siguiente apología disipará sus aprensiones.

No existe ningún fundamento para una conclusión a priori, relativa a las actividades o duración de un objeto del que es posible al espíritu humano formarse un concepto. Un objeto puede ser imaginado como totalmente inactivo o como destrui-

do en un momento, y es un principio evidente que todo lo que podemos imaginar es posible. Ahora bien; esto no es menos cierto de la materia que del espíritu, de una substancia compuesta y extensa que de una simple e inextensa. En ambos casos los argumentos metafísicos en favor de la inmortalidad del alma no llegan a ninguna conclusión, y en ambos casos los argumentos morales y los que se derivan de la analogía de la naturaleza son igualmente fuertes y convincentes. Si mi filosofía, pues, no aporta nada a los argumentos en favor de la religión, tengo al menos la satisfacción de pensar que no destruye a ninguno de ellos, sino que todo permanece como estaba antes.

Sección VI

De la identidad personal.

Hay algunos filósofos que imaginan que somos conscientes íntimamente en todo momento de lo que llamamos nuestro Yo, que sentimos su existencia y su continuación en la existencia, y se hallan persuadidos, aun más que por la evidencia de una demostración, de su identidad y simplicidad perfecta. La sensación más intensa, la pasión más violenta, dicen, en lugar de distraernos de esta consideración la fijan más intensamente y nos hacen apreciar su influencia sobre el Yo por el dolor o el placer. Intentar una prueba ulterior de ello sería debilitar su evidencia, ya que ninguna prueba puede derivarse de un hecho del cual somos tan íntimamente conscientes, y no existe nada de que podamos estar ciertos si dudamos de esto.

Desgraciadamente, todas estas afirmaciones positivas son contrarias a la experiencia que se presume en favor de ellas y no tenemos una idea del Yo de la manera que se ha explicado aquí. ¿Pues de qué impresión puede derivarse esta idea? Esta cuestión es imposible de responder sin una contradicción manifiesta y un absurdo manifiesto, y es, sin embargo, una cuestión que debe ser respondida si queremos tener una idea del Yo clara e inteligible. Debe ser alguna impresión la que da lugar a toda idea real. Ahora bien; el Yo o persona no es una impresión, sino lo que suponemos que tiene referencia a varias impresiones o ideas. Si una impresión da lugar a la idea del Yo, la impresión debe continuar siendo invariablemente la misma a través de todo el curso de nuestras vidas, ya que se supone que existe de esta manera. Pero no existe ninguna impresión constante e invariable. El dolor y el placer, la pena y la alegría, las pasiones y sensaciones se suceden las unas a las otras y no pueden existir jamás a un mismo tiempo. No podemos, pues, derivar la idea del Yo de una de estas impresiones, y, por consecuencia, no existe tal idea.

Pero ¿qué sucederá con todas nuestras percepciones particulares, partiendo de esta hipótesis? Todas son diferentes, distinguibles y separables entre sí y pueden ser consideradas separadamente, pueden existir separadamente y no necesitan de nada para fundamentar su existencia. ¿De qué manera, pues, pertenecerán al Yo y cómo

se enlazarán con él? Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi propia persona, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, pena o placer. No puedo jamás sorprenderme a mí mismo en algún momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar más que percepciones. Cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como en el sueño profundo, no me doy cuenta de mí mismo y puede decirse verdaderamente que no existo. Y si mis percepciones fueran suprimidas por la muerte y no pudiese ni pensar, ni sentir, ni ver, ni amar, ni odiar, después de la disolución de mi cuerpo, me hallaría totalmente aniquilado y no puedo concebir qué más se requiere para hacer de mí un no ser perfecto. Si alguno, basándose en una reflexión seria y sin prejuicio, piensa que tiene una noción diferente de su Yo, debo confesar que no puedo discutir más largo tiempo con él. Todo lo que puedo concederle es que tiene tanto derecho como yo y que somos esencialmente diferentes en este respecto. Puede, quizá, percibir algo simple y continuo que llame su Yo, aunque yo estoy cierto de que no existe un principio semejante en mí.

Dejando a un lado algunos metafísicos de este género, me atrevo a afirmar del resto de los hombres que no son más que un enlace o colección de diferentes percepciones que se suceden las unas a las otras con una rapidez inconcebible y que se hallan en un flujo y movimiento perpetuo. Nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin variar nuestras percepciones. Nuestro pensamiento es aun más variable que nuestra vista, y todos nuestros demás sentidos y facultades contribuyen a este cambio y no existe ningún poder del alma que permanezca siempre el mismo ni aun en un solo momento. El espíritu es una especie de teatro donde varias percepciones aparecen sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones. Propiamente hablando, no existe simplicidad en ellas en un momento ni identidad en diferentes, aunque podamos sentir la tendencia natural a imaginarnos esta simplicidad e identidad. La comparación del teatro no debe engañarnos. Sólo las percepciones sucesivas constituyen el espíritu y no poseemos la noción más remota del lugar donde estas escenas se representan o de los materiales de que están compuestas.

¿Qué nos produce, pues, una inclinación tan grande a atribuir una identidad a estas percepciones sucesivas y a suponer que nosotros poseemos una existencia invariable e ininterrumpida a través de todo el curso de nuestras vidas? Para responder a esta cuestión debemos distinguir entre identidad personal en cuanto se refiere a nuestro pensamiento o imaginación y en cuanto se refiere a nuestras pasiones o al interés que tenemos por nosotros mismos. Lo primero constituye nuestro asunto presente, y para explicarlo de un modo perfecto debemos entrar profundamente en la materia y dar razón de la identidad que atribuimos a las plantas y animales, existiendo una gran analogía entre ella y la identidad de nuestro Yo o persona.

Tenemos una idea distinta de un objeto que permanece invariable e ininterrumpido a través de las supuestas variaciones del tiempo, y a esta idea la llamamos la de identidad. Tenemos también una idea distinta de varios objetos diferentes existiendo en sucesión y enlazados entre sí por una íntima relación, y esto para una consideración exacta proporciona una noción de diversidad tan perfecta como si no existiese ninguna clase de relación entre los objetos. Sin embargo, aunque estas dos ideas de identidad y de una sucesión de objetos relacionados sean en sí mismas perfectamente distintas y hasta contrarias, es cierto que en nuestra manera de pensar corriente se confunden generalmente entre sí. La actividad de la imaginación por la que consideramos el objeto ininterrumpido e invariable y aquella por la que reflexionamos sobre la sucesión de objetos relacionados son casi las mismas para el sentimiento y no se requiere mucho más esfuerzo de pensamiento en el último caso que en el primero. La relación facilita la transición del espíritu de un objeto al otro y hace su paso tan suave como si contemplase un objeto continuo. Esta semejanza es la causa de la confusión y error que nos hace substituir la noción de identidad a la de objetos relacionados. Aunque en un instante dado podamos considerar la sucesión relacionada como variable o interrumpida, nos hallamos seguros en un momento próximo de atribuirle una identidad perfecta y de estimarla como invariable e ininterrumpida. Nuestra propensión hacia este error es tan grande, debido a la semejanza antes mencionada, que caemos en él antes de darnos cuenta, y aunque lo corregimos incesantemente por la reflexión y volvemos a una manera más exacta de pensar, no podemos mantener firme largo tiempo nuestra filosofía o apartar esta predisposición de la imaginación. Nuestro último recurso es ceder ante ella y afirmar atrevidamente que estos objetos diferentes y relacionados son en efecto lo mismo, aunque interrumpidos y variables. Para justificarnos de este absurdo, fingimos frecuentemente algún nuevo principio ininteligible que enlaza estos objetos entre sí y evita su interrupción y variación. Así, fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos para evitar la interrupción y recurrimos a la noción de un alma, yo y substancia, para desfigurar la variación. Sin embargo, podemos observar aún que, cuando no hacemos surgir esta ficción, nuestra propensión a confundir la identidad con la relación es tan grande que tendemos a imaginar algo desconocido y misterioso(45), que enlaza las partes, además de la relación, y creo que esto es lo que sucede con respecto de la identidad que atribuimos a las plantas y los vegetales. Aun cuando esto no tiene lugar, sentimos aún una propensión a confundir estas ideas, aunque no somos capaces de satisfacernos plenamente en este particular ni hallemos algo invariable e ininterrumpido que justifica nuestra noción de identidad.

Así, la controversia referente a la identidad no es meramente una disputa de palabras. Pues cuando atribuimos identidad, en un sentido impropio, a los objetos variables o interrumpidos, nuestro error no se limita a la expresión, sino que va comúnmente acompañado con algo invariable e ininterrumpido o de algo misterioso

e inexplicable, o al menos de una tendencia a tales ficciones. Lo que bastará para probar estas hipótesis de modo que satisfaga a todo amable investigador será mostrar, partiendo de la experiencia diaria y observación, que los objetos que son variables o interrumpidos, y sin embargo se suponen uno mismo continuo, son tan sólo aquellos que poseen una sucesión de partes enlazadas entre sí por semejanza, contigüidad o causalidad. Pues como una sucesión tal responde evidentemente a nuestra noción de diversidad, sólo por error podemos atribuirle una identidad, y como la relación de las partes que nos lleva a este error no es más que una propiedad que produce una asociación de ideas y una fácil transición de la imaginación de una a la otra, puede tan sólo surgir este error por la semejanza que este acto del espíritu posee con aquel por el que contemplamos un objeto continuo. Nuestro asunto capital, pues, debe ser probar que todos los objetos a los que atribuimos identidad, sin que éstos sean invariables e ininterrumpidos, son aquellos que están formados de una sucesión de objetos relacionados.

Para esto supongo una masa de materia cuyas partes son contiguas y están enlazadas y que se halla situada ante nosotros; es claro que debemos atribuir a esta masa una identidad perfecta coa tal de que sus partes continúen ininterrumpidas e invariablemente las mismas cualquiera que sea el movimiento o cambio de lugar que podamos observar en algunas de sus partes. Pero suponiendo que alguna parte pequeña o insignificante se añade o se resta de la masa, aunque esto destruye en absoluto la identidad del todo, rigurosamente hablando, rara vez pensamos de un modo tan exacto y no experimentamos escrúpulo alguno para declarar que la masa de la materia es la misma cuando hallamos una alteración tan pequeña. El paso del pensamiento de un objeto antes del cambio al objeto después de él es tan suave y fácil que apenas percibimos la transición y nos inclinamos a imaginar que no es más que una consideración continua del mismo objeto.

Existe una circunstancia muy notable que acompaña a este experimento, a saber: que aunque el cambio de una parte considerable de una masa de materia destruye la identidad del todo, sin embargo, debemos medir el tamaño de la parte no absolutamente, sino en su relación con el todo. La adición o disminución de una montaña no bastará para producir una diversidad en un planeta, aunque el cambio de algunas pulgadas sea capaz de destruir la identidad de algunos cuerpos. Será imposible explicar esto más que reflexionando acerca de que los objetos actúan en el espíritu y rompen o interrumpen la continuidad de sus acciones, no según su tamaño real, sino según su relación con cada uno de los otros, y, por consiguiente, ya que esta interrupción hace que un objeto cese de aparecer el mismo, debe ser el progreso ininterrumpido del pensamiento el que constituye la identidad imperfecta.

Esto puede confirmarse por otro fenómeno. Un cambio en una parte considerable de un cuerpo destruye su identidad; pero es notable que cuando el cambio se produce gradual e insensiblemente somos menos capaces de atribuirle el mismo

efecto. La razón no puede ser claramente otra sino que el espíritu, al seguir los cambios sucesivos del cuerpo, experimenta fácil el paso de la consideración de su condición en un momento a la consideración de ella en otro y no percibe en ningún tiempo particular una interrupción en sus acciones. Partiendo de esta percepción continua atribuye una existencia continua e identidad al objeto.

Cualquiera que sea la precaución de que podamos hacer uso al introducir los cambios gradualmente y al hacerlos proporcionados al todo, es cierto que, cuando, por último, observamos que los cambios han llegado a ser muy considerables, experimentamos escrúpulos para atribuir una identidad a tales objetos diferentes. Existe, sin embargo, otro artificio por el que podemos inducir a la imaginación a dar un paso más lejos, y es el producir una referencia de las partes entre sí y una combinación para un fin o propósito común. Un barco del que se han cambiado partes importantes por frecuentes reparaciones se considera como el mismo, y la diferencia de los materiales no nos impide atribuirle una identidad. El fin común para que todas las partes sirven es el mismo en todas sus variaciones y nos proporciona una fácil transición de la imaginación de una situación del cuerpo a otra.

Sin embargo, aun es más notable esto cuando añadimos una simpatía de las partes a su fin común y suponemos que mantienen entre sí la relación recíproca de causa y efecto en todas sus acciones y operaciones. Este es el caso de todos los animales y vegetales, en los que no sólo las varias partes se refieren a algún propósito general, sino que dependen también mutuamente entre sí y se hallan en conexión entre ellas. Es el efecto de una tan fuerte relación que, aunque cada uno debe conceder que en pocos años los vegetales y los animales han sufrido un cambio total, les atribuimos identidad, aunque su forma, tamaño y substancia se hallan totalmente alterados. Una encina que crece desde una planta pequeña a un árbol grande es la misma encina, aunque no existe ni una partícula de materia o ninguna figura de sus partes que sean las mismas. Un niño llega a ser un hombre y es a veces grueso y a veces delgado, sin ningún cambio en su identidad.

Podemos también considerar los dos fenómenos siguientes, que son notables en su género: El primero es que, aunque somos capaces comúnmente de distinguir de un modo exacto entre identidad numérica e identidad específica, sin embargo, sucede a veces que las confundimos y que empleamos la una por la otra en nuestro pensamiento y razonamiento. Así, un hombre que oye un ruido frecuentemente interrumpido y renovado dice que es el mismo ruido, aunque es evidente que los sonidos poseen tan sólo una identidad o semejanza específica y que no existe nada numéricamente idéntico más que la causa que los produce. De igual modo puede decirse, sin herir la propiedad del lenguaje, que una iglesia, que en un principio era de ladrillo, cayó en ruinas y que la parroquia reconstruyó la misma iglesia con piedra y según la arquitectura moderna. Aquí ni la forma ni los materiales son los mismos, ni hay nada común entre los dos objetos más que su relación con los habitantes de la

parroquia, y, sin embargo, esto sólo basta para hacer que la llamemos la misma. Debemos observar que en estos casos el primer objeto se halla en cierto modo aniquilado antes de que el segundo exista, por lo que jamás se presentan en un mismo momento del tiempo con la idea de diferencia y multiplicidad, y por esta razón somos menos cuidadosos llamándolos lo mismo.

Segundo. Podemos notar que, aunque en una sucesión de objetos relacionados se requiere que el cambio de las partes no sea repentino ni total para mantener la identidad, sin embargo, cuando los objetos son en su naturaleza mudables e inconstantes admitimos una transición más repentina que la que sería compatible otras veces con esta relación. Así, como la naturaleza de un río consiste en el movimiento y cambio de partes, aunque en menos de veinticuatro horas se hallan éstas alteradas, no deja por ello aquél de continuar siendo el mismo durante muchas generaciones. Lo que es natural y esencial a algo es en cierto modo esperado, y lo esperado hace menos impresión y parece de menos importancia que lo que es inaudito y extraordinario. Un cambio considerable del primer género parece ser menor a la imaginación que un alteración insignificante del último, y como interrumpe menos la continuidad del pensar, tiene menor influencia para destruir la identidad.

Pasamos ahora a explicar la naturaleza de la identidad personal, que ha llegado a ser una cuestión tan importante en filosofía, especialmente en los últimos años, en Inglaterra, en donde todas las ciencias difíciles son estudiadas con un ardor y aplicación peculiares. Es evidente que aquí puede seguirse empleando el mismo método de razonamiento que ha tenido tan buenos resultados para explicar la identidad de las plantas, animales, barcos, casas y todos los productos compuestos y mudables de la naturaleza o el arte. La identidad que atribuimos al espíritu humano es tan sólo ficticia y del mismo género que la que adscribimos a los cuerpos vegetales o animales. No puede, pues, tener un origen diferente, sino que debe proceder de una actividad análoga de la imaginación dirigida a objetos análogos.

Como temo que este argumento no convenza al lector, aunque a mi parecer es totalmente decisivo, debe tener en cuenta el razonamiento que seguirá, que es aun más firme y más inmediato. Es evidente que la identidad que atribuimos al espíritu humano, por muy perfecta que la imaginemos, no es capaz de convertir en una las múltiples percepciones y hacerles perder sus características de distinción y diferencia que les son esenciales. Es cierto aún que cada percepción que entra en la composición del espíritu es una existencia distinta y diferente, distinguible y separable de cada una de las otras percepciones, ya sean simultáneas, ya sucesivas. Pero como, a pesar de esta distinción y separabilidad, suponemos que la serie total de las percepciones se halla unida por la identidad, surge la cuestión de si esta relación de identidad es algo que realmente enlaza entre sí nuestras varias percepciones o algo que solamente asocia sus ideas er la imaginación, esto es, con otras palabras, si al referirnos a la identidad de una persona observamos algún lazo entre sus percepciones o

sólo experimentamos un enlace entre las ideas que nos formamos de ellas. Podemos decidir fácilmente esta cuestión si recordamos lo que ha sido probado extensamente, a saber: que el entendimiento jamás aprecia una conexión real entre los objetos, y que aun el enlace de causa y efecto, si se examina con rigor, se resuelve en una asociación habitual de ideas. De aquí se sigue evidentemente que la identidad no es nada que realmente pertenezca a estas percepciones diferentes y las una entre sí, sino tan sólo meramente una cualidad que les atribuimos a causa de la unión de sus ideas en la imaginación cuando reflexionamos sobre ellas. Ahora bien; las únicas cualidades que pueden dar a las ideas una unión en la imaginación son las tres relaciones antes mencionadas. Estas son los principios unificadores del mundo ideal, y sin ellas cada objeto distinto es separable por el espíritu y puede considerarse separadamente y no parece tener más relación con otro objeto que si se hallase separado de él por la más grande diferencia y lejanía. Por consiguiente, de algunas de estas tres relaciones, de semejanza, continuidad y causalidad, depende la identidad, y como la verdadera esencia de estas relaciones consiste en producir una fácil transición de ideas, se sigue que nuestra noción de la identidad personal procede totalmente del progreso suave y no interrumpido del pensamiento a lo largo de la serie de las ideas enlazadas, según los principios antes expuestos.

La única cuestión, pues, que nos queda es por qué relaciones se produce el progreso continuo de nuestro pensamiento cuando consideramos la existencia sucesiva de un espíritu o persona pensante. Es evidente que aquí debemos limitamos a la semejanza y causalidad y debemos dejar a un lado la contigüidad, que sólo tiene una influencia pequeña o no tiene ninguna en el caso presente.

Comenzando con la semejanza, supongamos que podemos ver tan claramente el espíritu de otro y observar la sucesión de percepciones que constituye su alma o principio pensante, y supongamos que esta otra persona conserva siempre la memoria de una parte considerable de sus percepciones pasadas; es evidente que nada puede contribuir más a conceder una relación a esta sucesión a pesar de todas sus variaciones. Pues ¿qué es la memoria más que la facultad por la cual hacemos surgir las imágenes de las percepciones pasadas? Y como una imagen necesariamente se asemeja a su objeto, ¿no debe la colocación frecuente de estas percepciones semejantes en la serie del pensar hacer pasar la imaginación más fácilmente de un término a otro y hacer que el todo parezca la continuidad de un mismo objeto? En este respecto, pues, la memoria no sólo descubre la identidad, sino que contribuye a su producción, creando la relación de semejanza entre las percepciones. El caso es análogo cuando nos consideramos a nosotros mismos que cuando lo hacemos con los otros.

En cuanto a la causalidad, podemos observar que la verdadera idea del espíritu humano es considerarlo como un sistema de diferentes percepciones o diferentes existencias que se hallan enlazadas entre sí por la relación de causa y efecto y se

producen, destruyen, influyen y modifican mutuamente. Nuestras impresiones dan lugar a las ideas correspondientes, y estas ideas, a su vez, producen otras impresiones. Un pensamiento persigue a otro y trae tras de sí un tercero, por el cual es expulsado a su vez. En este respecto, a nada puedo comparar el alma mejor que a una República o Estado en que los diferentes miembros se hallen unidos por los lazos recíprocos del gobierno y subordinación y den la vida a otras personas que propagan la misma República, a pesar de los cambios incesantes de sus partes, y como la misma República no sólo puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, la misma persona puede del mismo modo variar su carácter y disposición, lo mismo que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. Cualesquiera que sean los cambios que sufre, sus partes diversas siguen enlazadas aun por la relación de causalidad. Desde este punto de vista, nuestra identidad con respecto a las pasiones viene a corroborar la identidad con respecto a la imaginación, haciendo que nuestras percepciones distantes se influyan entre sí y dándonos un interés actual por nuestros dolores y placeres pasados o futuros.

Como la memoria por sí sola nos hace conocer la continuidad y extensión de esta sucesión de percepciones, debe ser considerada, por esta razón capitalmente, como la fuente de la identidad personal. Si no tuviésemos memoria, jamás podríamos tener una noción de la causalidad, ni, por consecuencia, de la cadena de causas y efectos que constituyen nuestro yo o persona. Sin embargo, habiendo adquirido esta noción de causalidad por la memoria, podemos extender la misma cadena de causas y, por consiguiente, la identidad de nuestras personas más allá de nuestra memoria, y podemos comprender tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado enteramente, pero que suponemos en general que han existido. Pues ¡de qué pocas de nuestras acciones tenemos memoria! ¿Quién puede decirme, por ejemplo, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el primero de enero de 1715, el 11 de marzo de 1719 y el 13 de agosto de 1733? ¿O se afirmará que, porque se han olvidado totalmente los incidentes de estos días, el Yo actual no es la misma persona que el Yo de aquel tiempo y por medio de esto se echarán abajo las nociones más firmes de la identidad personal? Desde este punto de vista, pues, la memoria no tanto produce como descubre la identidad personal, mostrándonos la relación de causas y efectos entre nuestras diferentes percepciones. Incumbirá a los que afirman que la memoria produce enteramente nuestra identidad personal dar una razón de por qué nuestra identidad personal se extiende más allá de nuestra memoria.

Esta doctrina, en su conjunto, nos lleva a una conclusión que es de gran importancia en el asunto presente, a saber: que no es posible que todas las cuestiones refinadas y sutiles relativas a la identidad personal sean jamás resueltas y deben considerarse más bien como dificultades gramaticales que como dificultades filosóficas. La identidad depende de las relaciones de las ideas, y estas relaciones producen la identidad por medio de una transición fácil que ocasionan. Sin embargo, como

las relaciones y la facilidad de la transición pueden disminuir por grados insensibles, no tenemos un criterio exacto que nos sirva para decidir cualquier discusión referente al momento en que se adquiere o pierde el derecho al nombre de identidad. Todas las discusiones referentes a la identidad de objetos relacionados son meramente verbales, excepto en tanto que las relaciones de las partes dan lugar a alguna ficción o principio de unión imaginario, como ya hemos observado.

Lo que he dicho con respecto al primer origen e incertidumbre de nuestra noción de identidad, en tanto que se aplica al espíritu humano, puede extenderse con una pequeña variación, o con ninguna, a la simplicidad. Un objeto cuyas diferentes partes coexistentes se hallan enlazadas entre sí por una relación íntima actúa sobre la imaginación del mismo modo que un objeto totalmente simple e indivisible y no requiere un esfuerzo más grande de pensamiento para su concepción. De la semejanza de la actividad proviene el atribuirle una simplicidad y el fingir un principio de unión como él sostén de esta simplicidad y el centro de todas las diferentes partes y cualidades del objeto.

Así, hemos terminado nuestro examen de los diferentes sistemas de la filosofía, tanto del mundo intelectual como del moral, y en nuestro método mixto de razonamiento hemos sido llevados a varios tópicos que ilustrarán y confirmarán algunas partes del precedente discurso o prepararán nuestro camino para nuestras siguientes opiniones. Es ahora el momento de volver a examinar más estrictamente nuestro asunto y a proceder a una anatomía exacta de la naturaleza humana, habiendo explicado la naturaleza de nuestro juicio y entendimiento.

Sección VII

Conclusión de este libro.

Antes de que penetre en las inmensas profundidades de la filosofía que se hallan ante mí, me encuentro inclinado a detenerme un momento en mi situación presente y a calcular el viaje que he emprendido, viaje que indudablemente requiere la más grande arte e industria para ser llevado a un feliz término. Me parece asemejarme a un hombre que, habiendo embarrancado en muchos bajos y escapado difícilmente a un naufragio al pasar por pequeño estrecho, tiene ahora la temeridad de volverse a embarcar en el mismo navío resquebrajado y golpeado por las aguas y lleva su ambición tan lejos que piensa recorrer el Globo bajo estas circunstancias desventajosas. Mi memoria de los errores y perplejidades pasadas me hace desconfiado para el futuro. La desventurada condición, debilidad y desorden de mis facultades, que debo emplear en mis investigaciones, aumenta mis dudas, y la imposibilidad de enmendar o corregir estas facultades me hace casi desesperar y resolverme a perecer en la infecunda roca sobre la que me hallo en el presente, mejor que aventurarme en un Océano sin límites que lleva a la inmensidad. Esta repentina visión de mi peligro me

llena de melancolía, y como es usual a esta pasión entre las demás halagarse a sí misma, no puedo menos de alimentar mi desesperación con todas las reflexiones abatidoras que el asunto presente me ofrece con tal abundancia.

Me hallo asustado y confundido por la desamparada situación en que me encuentro en mi filosofía, y me imagino a mí mismo como un monstruo extraño y grosero, que, no siendo capaz de mezclarse y unirse en sociedad, ha sido expulsado del comercio humano, abandonado totalmente y dejado inconsolable. De buena gana me mezclaría con la muchedumbre en busca de protección y cordialidad, pero no puedo osar mezclarme con una fealdad tal. Llamo a los otros para que se unan conmigo con el fin de hacer una sociedad aparte, pero ninguno me atiende. Todos se ponen a distancia y temen la tormenta que me golpea de todas partes. Me he expuesto a la enemistad de todos los metafísicos, lógicos, matemáticos y aun teólogos; ¿puedo maravillarme de los insultos que debo sufrir? He declarado mi desaprobación de su sistema; ¿puedo sorprenderme de que expresen ellos su odio del mío y de mi persona? Cuando miro en torno mío veo en todas partes disputas, contradicciones, calumnia y detractación. Cuando dirijo la atención a mi interior no hallo más que duda e ignorancia. Todo el mundo se me opone y me contradice, aunque es tal la debilidad que experimento, que todas mis opiniones se deshacen y caen por sí mismas cuando no se hallan sostenidas por la aprobación de los otros. Cada paso que doy lo hago con vacilación, y cada nueva reflexión me hace temer un error o un absurdo en mi razonamiento.

Pues ¿con qué confianza puedo aventurarme a una empresa tan audaz cuando, además de las infinitas debilidades que me son peculiares, hallo tantas que son comunes a la naturaleza humana? ¿Puedo estar seguro de que al abandonar todas las opiniones establecidas voy en pos de la verdad? ¿Y por qué criterio debo distinguirla si la fortuna guía por fin mis pasos? Después del más preciso y exacto de mis razonamientos no puedo dar una razón de por qué deba asentir a él y no experimento más que una fuerte inclinación a considerar los objetos fuertemente desde este punto de vista desde el cual se me presentan. La experiencia es un principio que me instruye de varios enlaces de objetos en el pasado. El hábito es otro principio que me determina a esperar lo mismo para el futuro, y ambos, uniéndose para actuar sobre la imaginación, me hacen formarme ciertas ideas de una manera más intensa y vivaz que otras que no van acompañadas de las mismas ventajas. Sin esta propiedad por la que el espíritu vivifica algunas ideas más que otras (y que aparentemente es tan insignificante y se funda tan poco en la razón), no podríamos jamás asentir a ningún argumento ni investigar más allá de los pocos objetos que se hallan presentes a nuestros sentidos. Es más: no podríamos atribuir a estos objetos ninguna existencia más que la que dependiese de los sentidos, y debíamos comprenderlos totalmente en la sucesión de percepciones que constituye nuestro Yo o persona. Es más aún: hasta con respecto a esta sucesión podríamos admitir tan sólo las percepciones que nos

están inmediatamente presentes en la conciencia, y las imágenes vivaces que la memoria nos presenta no podrían ser admitidas como fieles reproducciones de nuestras percepciones pasadas. La memoria, los sentidos y el entendimiento se hallan, pues, fundados en la imaginación o en la vivacidad de nuestras ideas.

No es de extrañar que un principio tan inconstante y engañoso nos lleve a errores cuando es seguido implícitamente (como debe serlo) en todas sus variaciones. Este principio es el que nos hace razonar de causa a efecto, y es el mismo principio el que nos convence de la existencia continua de los objetos externos cuando se hallan ausentes de nuestros sentidos. Sin embargo, aunque estas dos actividades son igualmente naturales y necesarias en el espíritu humano, en algunas circunstancias son totalmente contrarias(46), y no es posible para nosotros razonar de un modo exacto y preciso acerca de causas y efectos y al mismo tiempo creer en la existencia continua de la materia. ¿Cómo debemos armonizar estos principios entre sí? ¿Cuál de los dos debemos preferir? O en el caso de no preferir ninguno de ellos y de asentir sucesivamente a los dos, como es común entre los filósofos, ¿con qué confianza podemos usurpar después este nombre glorioso cuando admitimos a sabiendas una contradicción manifiesta?

Esta contradicción(47) sería más excusable si se hallase compensada por algún grado de solidez y satisfacción en las restantes partes del razonamiento. Sin embargo, sucede todo lo contrario. Cuando seguimos al entendimiento humano hasta sus primeros principios, nos hallamos llevados a tales opiniones que parecen poner en ridículo nuestros trabajos e industria y desanimarnos para las investigaciones futuras. Nada es investigado más curiosamente por el espíritu que las causas de los fenómenos, y no nos contentamos con conocer las causas inmediatas, sino que no cejamos en nuestra investigación hasta que llegamos al principio último y original. No nos detenemos voluntariamente antes de haber conocido la energía en la causa por la que actúa sobre su efecto, el lazo que los enlaza entre sí y la cualidad eficaz de que depende dicho enlace. Es esto nuestro objetivo en todos nuestros estudios y reflexiones. ¡Cómo debemos sentirnos desengañados cuando veamos que esta conexión, lazo o energía, se halla tan sólo en nosotros y no es más que la determinación del espíritu que se adquiere por la costumbre y nos hace realizar una transición de un objeto a su acompañante usual y de la impresión del uno a la idea vivaz del otro! Un descubrimiento tal no sólo desvanece toda esperanza de lograr satisfacernos, sino que hasta nos impide aspirar a ello, ya que resulta que cuando deseamos conocer el principio último y activo de algo que reside en el objeto externo o nos contradecimos o hablamos sin dar un sentido a nuestras palabras.

Esta deficiencia de nuestras ideas no se percibe de hecho en la vida corriente ni nos damos cuenta de que en las relaciones más comunes de causa y efecto ignoramos tanto el principio último de enlace como en las menos usuales y extraordinarias. Esto procede meramente de una ilusión de la imaginación, y la cuestión es

hasta qué punto podemos ceder a estas ilusiones. Esta cuestión es muy difícil y nos pone ante un peligroso dilema de cualquier modo que la resolvamos. Pues si asentimos a toda sugestión insignificante de la fantasía, además de que estas sugestiones son frecuentemente contrarias entre sí, nos llevan a tales errores, absurdos y obscuridades, que al final debemos sentirnos avergonzados de nuestra credulidad. Nada es más peligroso para la razón que los altos vuelos de la imaginación y nada ha sido más veces motivo de errores entre los filósofos. Los hombres de una fantasía poderosa son comparables en este respecto a los ángeles que nos presenta la Escritura cubriéndose sus ojos con sus alas. Esto ha aparecido ya en tantos casos que podemos economizarnos la molestia de extendernos acerca de ello.

Por otra parte, si la consideración de estos casos nos hacen aceptar la resolución de rechazar todas las sugestiones insignificantes de la fantasía y de atenernos al entendimiento, esto es, a las propiedades generales y más establecidas de la imaginación, esta resolución misma, si se lleva a cabo con firmeza, será peligrosa o irá acompañada de las consecuencias más fatales. Pues he mostrado ya(48) que el entendimiento, cuando actúa por sí solo y según sus principios más generales, se destruye a sí mismo y no deja ni el más leve grado de evidencia en una proposición, ya sea en la filosofía o en la vida común. Nos salvamos de este escepticismo total tan sólo por medio de la propiedad singular y en apariencia trivial de la fantasía por la cual penetramos con dificultad en las consideraciones remotas de las cosas y no somos capaces de acompañarlas de una impresión tan sensible como lo hacemos con aquellas que son más fáciles y naturales. ¿Estableceremos, pues, como una máxima general que se admitan los razonamientos sin refinar o elaborar? Consideremos las consecuencias de un principio tal. Por este medio podemos acabar totalmente con toda ciencia y filosofía; se procede partiendo de una cualidad singular de la imaginación, y por una razón semejante deben aceptarse todas ellas, contradiciéndose así con nosotros mismos, ya que esta máxima se construiría sobre el razonamiento precedente, que se concederá lo suficientemente refinado y metafísico. ¿Qué partido debemos elegir, pues, en estas dificultades? Si aceptamos este principio y condenamos todo razonamiento refinado, vamos a dar a los absurdos más manifiestos. Si lo rechazamos en favor de estos razonamientos, destruimos totalmente el entendimiento humano. Por consiguiente, no podemos hacer más que elegir entre una razón falsa y la ausencia de razón. Por mi parte, no sé lo que debe hacerse en el caso presente. Solamente hago observar lo que se hace en general, a saber: que no se piensa o se piensa rara vez en esta dificultad, y aun cuando se ha presentado al espíritu, se la olvida pronto, dejando tan sólo una leve impresión detrás de ella. Las reflexiones muy refinadas no tienen o tienen muy poca influencia sobre nosotros, y, sin embargo, no podemos establecer como una regla que no deben tener ninguna influencia, lo que implicaría una contradicción manifiesta.

Sin embargo, ¿qué he dicho aquí, que las reflexiones muy refinadas y metafísicas tienen muy poca o ninguna influencia sobre nosotros? Apenas puedo resistirme a retractarme de esta opinión y a condenarla partiendo de mi sentimiento y experiencia presente. La consideración intensa de las varias contradicciones e imperfecciones de la razón humana han causado tanta impresión sobre mí y agitado de tal modo mi cerebro, que me hallo dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento y no puedo considerar ninguna opinión como más probable que otra. ¿Dónde estoy o qué soy? ¿De qué causas deriva mi existencia y a qué condición debo volver? ¿Qué favores debo buscar y qué cóleras debo temer? ¿Qué seres me rodean? ¿Sobre qué tengo yo influencia y qué tiene influencia sobre mí? Todas estas cuestiones me confunden y comienzo a imaginarme en la condición más deplorable que pueda pensarse, rodeado de la más profunda obscuridad y totalmente privado del uso de todo miembro y facultad.

Mas, afortunadamente, sucede que, ya que la razón es incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza por sí misma se basta para este propósito y me cura de esta melancolía y delirio filosófico, ya relajando esta tendencia del espíritu o ya por alguna llamada o impresión vivaz de mis sentidos, que hace olvidar estas quimeras. Como, echo una partida de ajedrez, converso, me divierto con mis amigos, y cuando después de tres o cuatro horas de diversión vuelvo a estas especulaciones, me parecen tan frías, violentas y ridículas, que no me siento con ánimo de penetrar más adelante en ellas.

Aquí, pues, me hallo absoluta y necesariamente determinado a vivir, hablar y actuar como las restantes gentes en los asuntos diarios de la vida. A pesar de que mi inclinación natural y el curso de mis espíritus animales y pasiones me traen de nuevo a esta creencia indolente en las máximas generales del mundo, experimento aún tales restos de mi primera disposición, que me hallo dispuesto a arrojar todos mis libros y papeles al fuego y a decidirme a no renunciar jamás a los placeres de la vida en favor del razonamiento y la filosofía; pues estos son mis sentimientos en el humor melancólico que me domina en el presente. Puedo y, es más, debo ceder a la corriente de la naturaleza sometiéndome a mis sentidos y entendimientos, y en esta sumisión ciega muestro más perfectamente mi disposición y principios escépticos. Sin embargo, ¿se sigue que yo debo luchar contra la corriente de la naturaleza, que me conduce a la indolencia y el placer; que debo apartarme en cierta medida del comercio y la sociedad de los hombres, que es tan agradable, y que debo torturar mi cerebro con sutilidades y sofismas al mismo tiempo que no puedo satisfacerme con respecto a la racionalidad de una aplicación tan penosa ni tengo una esperanza tolerable de llegar por estos medios a la certidumbre y la verdad? ¿Bajo qué obligación me hallo de hacer un abuso tal del tiempo? ¿Y para qué fin puede servir esto, ya sea para el servicio de la humanidad o para mis intereses privados? No; si debo ser un loco, como lo son ciertamente todos los que razonan o creen en algo, mis locuras

deben ser por lo menos naturales y agradables. Cuando lucho contra mi inclinación, debo tener una buena razón para mi resistencia, y no seré llevado ya más a un viaje por tan lúgubres soledades y ásperos pasos como hasta aquí he encontrado.

Estas son las opiniones de mi melancolía e indolencia, y de hecho debo confesar que la filosofía no tiene nada que oponerles y espera una victoria más de la vuelta de una disposición seria y de buen humor que de la fuerza de la razón y convicción. En todos los incidentes de la vida debemos conservar nuestro escepticismo. Si creemos que el fuego calienta y el agua refresca es tan sólo porque nos cuesta mucho trabajo pensar de otro modo. Es más; si somos filósofos, debemos serlo tan sólo sobre principios escépticos y partiendo de una inclinación que experimentamos de conducirnos de esta manera. Cuando la razón es activa y se combina con alguna inclinación puede asentirse a ella. Cuando no lo hace, no puede tener derecho alguno a actuar sobre nosotros.

En el momento, pues, que me hallo fatigado de la diversión y la sociedad y he cedido a la meditación en mi cuarto o en un paseo solitario a la orilla de un río, experimento que mi espíritu se concentra en sí mismo y se inclina naturalmente a considerar todos aquellos asuntos en torno de los cuales he encontrado tantas discusiones en el curso de mi lectura y conversación. No puedo menos de sentir la curiosidad de conocer los principios del bien y el mal moral, la naturaleza y fundamento del gobierno y la causa de las varias pasiones e inclinaciones que actúan sobre mí y me dirigen. Me hallo incómodo al pensar que apruebo un objeto y censuro otro, llamo a una cosa bella y a otra fea, decido con respecto a la verdad y falsedad, razón y locura, sin conocer sobre qué principios procedo. Me intereso por la condición de las gentes cultas que se hallan poseídas de una ignorancia deplorable con respecto a todas estas particularidades. Experimento una ambición que surge en mí de contribuir a la instrucción del género humano y adquirir un nombre por mis invenciones y descubrimientos. Estos sentimientos surgen naturalmente en mi disposición presente, y si trato de desterrarlos interesándome por otros asuntos o diversiones, experimento que perderé un placer, y éste es el origen de mi filosofía.

Aun suponiendo que esta curiosidad y ambición no me transporte a especulaciones fuera de la esfera de la vida corriente, sucederá naturalmente que por mi debilidad debo ser llevado a investigaciones tales. Es cierto que la superstición es mucho más audaz en sus sistemas e hipótesis que la filosofía, y mientras que la última se contenta asignando nuevas causas y principios a los fenómenos que aparecen en el mundo visible, la segunda nos revela un mundo propio y nos presenta escenas, seres y objetos que son totalmente nuevos. Ya que es casi imposible para el espíritu humano permanecer, como el de los animales, dentro del estrecho círculo de objetos que son el asunto de la conversación y acción diaria, podemos solamente deliberar con respecto a la elección de nuestra guía y debemos preferir la más segura y más agradable. En este respecto me atrevo a recomendar la filosofía, y no experimento escrú-

pulo alguno en darle la preferencia sobre la superstición, de cualquier género o denominación que sea. Pues como la superstición surge natural y fácilmente de las opiniones populares del género humano, arraiga más poderosamente en el espíritu y frecuentemente es capaz de perturbarnos en la conducta de nuestras vidas y acciones. La filosofía, por el contrario, si es exacta puede presentamos solamente opiniones indulgentes y moderadas, y si es falsa y extravagante, sus opiniones son meramente los objetos de una especulación fría y general, y rara vez consiguen interrumpir el curso de nuestras tendencias naturales. Los cínicos son un ejemplo extraordinario de filósofos que partiendo de razonamientos puramente filosóficos cayeron en extravagancias tan grandes de conducta como cualquier monje o derviche que haya existido en el mundo. Hablando en general, los errores en religión son peligrosos; los errores en filosofía, solamente ridículos.

Me doy cuenta de que estos dos casos de fuerza y debilidad del espíritu no comprenderán todo el género humano y que existen, en Inglaterra en particular, hombres muy honrados que, habiéndose dedicado a sus asuntos domésticos o habiéndose divertido con entretenimientos corrientes, no han ido en su pensamiento mucho más allá de estos objetos que todos los días se nos aparecen a los sentidos. De hecho no pretendo hacer de ellos filósofos ni espero asociarlos a estas investigaciones o hacerlos oyentes de estos descubrimientos. Hacen bien en seguir en su estado presente, y en lugar de refinarse para convertirse en filósofos, deseo que comuniquen a nuestros fundadores de sistemas un poco de su mixtura terrena como un ingrediente que les es muy necesario y que servirá para templar las partículas ígneas de que se hallan compuestos. Mientras que se permita entrar en la filosofía a una imaginación ardiente y se acepten las hipótesis meramente porque son plausibles y agradables, no podremos tener principios firmes ni opiniones que se armonicen con las prácticas comunes y experiencias. Si se suprimiesen estas hipótesis, podríamos esperar establecer un sistema o serie de opiniones que, sin ser verdaderas (quizá es mucho esperar esto), puedan por lo menos ser satisfactorias para el espíritu humano y puedan resistir la prueba del examen más crítico. No debemos desesperar de alcanzar este fin por los varios sistemas quiméricos que han surgido y decaído sucesivamente entre los hombres, si consideramos la brevedad del período en que estas cuestiones han sido asunto de investigación y razonamiento. Dos mil años, con tan largas interrupciones y bajo tan poderosos descorazonamientos, son un período de tiempo pequeño para conceder una perfección tolerable a las ciencias, y quizá nos hallamos en una edad demasiado temprana del mundo para descubrir los principios que examinará una posteridad tardía. Por mi parte, mi única esperanza es que pueda contribuir un poco al avance del conocimiento, dándole en algunos respectos una dirección diferente a las especulaciones de los filósofos y poniendo de relieve más claramente aquellos asuntos que sólo pueden esperar seguridad y convicción. La naturaleza humana es la única ciencia del hombre y ha sido hasta ahora la más descuidada. Será

suficiente para mí el poder haberla encarrilado y que la esperanza de esto sirva para curar a mi temperamento de la melancolía y a vigorizarle de la indolencia que a veces me domina. Si el lector se halla en la misma disposición favorable, le ruego que me siga en mis especulaciones futuras. Si no, que ceda a su inclinación y espere que vuelva la aplicación y el buen humor. La conducta de un hombre que estudia filosofía de esta manera libre de preocupación es más verdaderamente escéptica que la de uno que, experimentando en sí mismo una inclinación hacia ella, se halle tan oprimido por dudas y escrúpulos que la rechace totalmente. Un verdadero escéptico desconfiará de sus dudas filosóficas lo mismo que de sus convicciones filosóficas y no rehusará jamás una satisfacción inocente que se presente por razón de alguna de ellas.

No es tampoco conveniente que cedamos en general a nuestra inclinación en las investigaciones filosóficas más elaboradas, a pesar de nuestros principios escépticos, sino que debemos ceder también a la tendencia que nos inclina a ser positivos y ciertos en puntos particulares, según el aspecto bajo el que los consideramos en un instante particular. Es más fácil evitar todo examen e investigación que refrenar una tendencia tan natural y ponernos en guardia contra la seguridad que surge siempre de la consideración exacta y plena de un objeto. En una ocasión tal no sólo propendemos a olvidar nuestro escepticismo, sino también nuestra modestia, y hacemos uso de términos, como es evidente, es cierto, es innegable, que debía evitar quizá una deferencia debida al público. Puedo haber caído en esta falta por el ejemplo de otro; pero me excuso aquí frente a las objeciones que se me puedan hacer en este respecto, y declaro que expresiones tales me fueron sugeridas por la consideración presente del objeto y no implican ningún espíritu dogmático ni idea vanidosa de mi propio juicio, que son opiniones que, según creo, no puede profesar ninguno, y un escéptico menos que los otros.

Libro Segundo

De las pasiones

Parte Primera

Del orgullo y la humildad

Sección Primera

División del asunto.

Del mismo modo que las percepciones de la mente pueden dividirse en impresiones e ideas, las impresiones admiten otra división en originales y secundarias. Esta división de las impresiones es la misma que la que yo empleé(49) por primera vez cuando distinguí entre impresiones de sensación y reflexión. Impresiones originales o impresiones de sensación son las que, sin ninguna percepción antecedente, emergen en el espíritu, originadas por la constitución del cuerpo, por los espíritus animales o por la impresión de los objetos sobre los órganos externos. Impresiones secundarias o reflexivas son aquellas que proceden de alguna de estas originales o inmediatamente o por la interposición de su idea. Del primer género son todas las impresiones de los sentidos y todos los dolores y placeres corporales. Del segundo son las pasiones y otras emociones semejantes.

Es cierto que el espíritu, en sus percepciones, debe comenzar en alguna parte, y puesto que las impresiones preceden a sus correspondientes ideas, deben existir impresiones que sin precedente alguno hagan su aparición en el alma. Como éstas dependen de causas naturales y físicas, el examen de ellas me llevaría demasiado lejos de mi presente asunto a materias de las ciencias, de la anatomía y filosofía natural. Por esta razón debo aquí limitarme a estas otras impresiones que yo he llamado secundarias o reflexivas, por surgir o de las impresiones originales o de sus ideas. El placer y dolor corporales son el origen de varias pasiones cuando son sentidas y consideradas por el espíritu, pero surgen originalmente en el alma o en el cuerpo -sea lo que sea- sin ningún pensamiento o percepción que los preceda. Un acceso de gota produce una larga serie de pasiones, como pena, esperanza, temor; pero no se deriva inmediatamente de una afección o, idea.

Las impresiones reflexivas pueden dividirse en dos géneros: el tranquilo y el violento. Del primer género es el sentimiento de la belleza y fealdad en la acción, composición y objetos externos. Del segundo son las pasiones de amor y odio, pena y alegría, orgullo y humildad. Esta división se halla lejos de ser exacta. Los arrebatos de la poesía y la música alcanzan frecuentemente la más grande intensidad, mientras que las impresiones propiamente llamadas pasiones pueden reducirse a una emoción tan tenue que llegan a ser en cierto modo imperceptibles. Pero como en general las pasiones son más violentas que las emociones que surgen de la belleza o fealdad, se han distinguido comúnmente estas impresiones de las otras. Siendo el problema del espíritu humano tan abundante y vario, debo aprovechar aquí la división corriente y aceptable de modo que pueda proceder con el mayor orden, y habiendo dicho todo lo que considero necesario concerniente a nuestras ideas, debo ahora explicar estas emociones violentas o pasiones, su naturaleza, origen, causas y efectos.

Si echamos una ojeada de conjunto a las pasiones, se presenta por sí misma la división en directas e indirectas. Entiendo por pasiones directas las que nacen inmediatamente del bien o el mal, del placer o el dolor; por indirectas, las que proceden de estos mismos principios, pero mediante la combinación con otras cualidades. Yo no puedo ahora justificar o explicar con más detalle esta distinción; sólo puedo hacer observar en general que entre las pasiones indirectas comprendo el orgullo, humildad, ambición, vanidad, amor, odio, envidia, piedad, malicia y generosidad, con las que dependen de ellas; y entre las pasiones directas, el deseo de aversión, pena, alegría, esperanza, miedo, menosprecio y seguridad. Debo comenzar con las primeras.

Sección II

Del orgullo y la humildad, sus objetos y causas.

Siendo las pasiones del orgullo y la humildad impresiones simples y uniformes, es imposible que podamos mediante una serie de palabras dar de ellas una definición precisa, lo que tampoco es factible de cualquier otra pasión. Lo más que podemos pretender es una descripción suya enumerando las circunstancias que se refieren a ellas. Sin embargo, como las palabras orgullo y humildad son de uso corriente y las impresiones que representan lo más conocido para cualquiera, cada uno, partiendo de su propia vida, será capaz de formarse una idea precisa de ellas sin correr el riesgo de equivocarse, razón por la cual, y por no perder tiempo en los preliminares, debo entrar inmediatamente en el examen de estas pasiones.

Es evidente que el orgullo y la humildad, aunque de un modo absolutamente opuesto, tienen idéntico objeto. Este objeto somos nosotros mismos o la serie de las ideas e impresiones relacionadas de las cuales nosotros tenemos memoria y con-

ciencia íntima. En esto se concentra siempre la vista cuando somos dominados por una de estas dos pasiones. Según que la idea de nosotros mismos es más o menos ventajosa, experimentamos una de estas afecciones opuestas y somos exaltados por el orgullo o deprimidos por la humildad. Sean los que quieran los objetos conocidos por el espíritu, éstos se consideran siempre en relación con nosotros mismos: de otro modo no serían capaces jamás de excitar estas pasiones o producir el más pequeño aumento o disminución de ellas. Cuando la propia persona no entra en consideración no hay lugar para el orgullo y la humildad.

Pero aunque esta sucesión enlazada de percepciones que llamamos yo sea siempre el objeto de estas dos pasiones, es imposible que sea su causa o que sea suficiente por sí sola para despertarlas. Puesto que estas pasiones son absolutamente contrarias y tienen el mismo objeto, si fuese este objeto su causa no se podría producir ningún grado de una pasión sin que al mismo tiempo se despertase un grado igual de la otra; mediante la oposición y contrariedad de dichas pasiones deben destruirse ambas. Es imposible que un hombre sea al mismo tiempo orgulloso y humilde, y cuando hay diferentes razones para estas pasiones, como acontece frecuentemente, o surgen las pasiones alternativamente, o si se encuentran, la una destruye a la otra tanto como lo permite su intensidad, y la que persiste, la que es más intensa, continúa actuando sobre el espíritu. Pero en el presente caso ninguna de las pasiones puede llegar a ser la más fuerte, porque suponiendo que surgen tan sólo por la consideración de nosotros mismos, y siendo ésta indiferente para las dos, éstas deben producirse en la misma proporción, o, con otras palabras, no puede producirse ni una ni otra. Si se excita una pasión y al mismo tiempo surge una intensidad análoga de su antagonista, se destruye inmediatamente lo producido y debe quedar el espíritu perfectamente tranquilo e indiferente.

Debemos, por consiguiente, hacer una distinción entre la causa y el objeto de estas pasiones, entre la idea que las despierta y aquella a que se refieren después de excitadas. El orgullo y la humildad, habiendo sido despertados, dirigen inmediatamente nuestra atención hacia nosotros mismos y consideran esto como su objeto final y último; pero existe algún otro requisito para hacer que surjan, algo que es peculiar a cada una de las pasiones y no produce a ambas en un grado exactamente igual. La primera idea que se presenta al espíritu es la de causa o principio productivo. Esta excita la pasión enlazada con ella, y la pasión, cuando ha surgido, dirige nuestra atención a otra idea, que es la idea de nosotros mismos. Aquí se halla, pues, una pasión situada entre dos ideas, de las cuales una la produce y otra es producida por ella. La primera idea, por consiguiente, representa la causa; la segunda, el objeto de la pasión.

Para comenzar con las causas de orgullo y humildad debemos observar que su más obvia y notable propiedad es la variedad de cosas a que pueden referirse. Cada cualidad valuable de la mente, sea de la imaginación, juicio, memoria, o sea el ca-

rácter, sabiduría, buen sentido, ilustración, valor, justicia, integridad, son causas de orgullo, y sus opuestas, de la humildad. Tampoco se hallan estas pasiones limitadas al espíritu, sino que se refieren igualmente al cuerpo. Un hombre puede estar orgulloso de su hermosura, fuerza, agilidad, buen semblante, habilidad en el baile, conversación, esgrima y su destreza en cualquier asunto o industria manual; pero esto no es todo. La pasión, yendo más lejos, comprende toda clase de objetos que se refieren a nosotros. Nuestra tierra, familia, hijos, relaciones, casas suntuosas, jardines, caballos, perros, trajes, pueden llegar a ser causa de orgullo o humildad.

Partiendo de la consideración de estas causas, se hace necesario que hagamos una nueva distinción, en las causas de la pasión, entre la cualidad que actúa y la cosa a la que corresponde. Un hombre, por ejemplo, está vanidoso de una hermosa casa que le pertenece o que ha construido e ideado. Aquí el objeto de la pasión es él mismo, y la causa es la casa hermosa, causa que se subdivide en dos partes, a saber: la cualidad que opera sobre la pasión y la cosa a la que es inherente. La cualidad es la belleza y la cosa es la casa, considerada como su propiedad o creación. Ambas partes son esenciales y su distinción no es quimérica o vana. La belleza, considerada meramente como tal, sin ser propiedad de algo relacionado con nosotros, no produce jamás orgullo o vanidad, y la más pequeña relación por sí sola, sin belleza, o alguna otra cosa en su lugar, tiene una pequeña influencia sobre esta pasión. Puesto que estos dos factores son separados fácilmente y existe la necesidad de su unión para producir la pasión, debemos considerarlos como partes de la causa y fijar en nuestra mente una idea exacta de esta distinción.

Sección III

De qué se derivan estos objetos y causas.

Habiendo llegado ya a poder observar la diferencia entre el objeto de las pasiones y su causa y a distinguir en la causa la cualidad que actúa sobre la pasión de la cosa a que es inherente, procedemos ahora a examinar lo que determina a cada una de ellas a ser lo que es y asigna un objeto y cualidad determinados y una cosa a estas afecciones. Por este medio entenderemos totalmente el origen del orgullo y la humildad.

En primer lugar, es evidente que estas pasiones son determinadas a tener el yo (persona), por su objeto, por una propiedad no sólo natural, sino también original. Nadie puede dudar que esta propiedad es natural, dada la constancia y estabilidad de sus operaciones. Es siempre el yo el que es el objeto del orgullo y la humildad, y siempre que las pasiones tienen una relación ulterior sucede esto aun con una referencia a nosotros mismos. No puede una persona u objeto tener de otro modo influencia sobre nosotros.

Que esto procede de, una cualidad original o impulso primario aparecerá igualmente evidente si consideramos lo que constituye la característica distintiva de estas pasiones. Sin que la naturaleza haya dado algunas cualidades originales al espíritu no puede existir ninguna cualidad secundaria, porque en este caso no habría fundamento para la acción ni podría comenzar para producir ella misma. Ahora, bien: estas cualidades que consideramos como originales son aquellas más inseparables del alma y que no pueden ser reducidas a otras, y de este género es la cualidad que determina el objeto del orgullo y la humildad.

Quizá podemos considerar un grave problema, si las causas que producen la pasión son naturales, como el objeto a que son dirigidas, o si toda una gran variedad procede del capricho o de la constitución del espíritu. Esta duda debe desaparecer pronto si dirigimos nuestra vista a la naturaleza humana y consideramos que en todas las naciones y edades los mismos objetos producen el orgullo, y la humildad, y que aun ante un extranjero podemos conocer aproximadamente lo que aumentarán o disminuirán las pasiones de este género. Si existe alguna variación en este particular, no procede más que de la diferencia en el temperamento y complexión de los hombres, y es, sea dicho de paso, muy poco considerable. ¿Podemos imaginar que sea posible que mientras que la naturaleza humana permanece la misma los hombres sean indiferentes a su poder, riqueza, belleza o mente personal y que su orgullo y vanidad no sean afectados por estas propiedades ventajosas?

Pero aunque las causas del orgullo y la humildad son completamente naturales, hallaremos después del examen que no son originales y que es imposible de todo punto que cada una de ellas se halle adaptada a estas pasiones por una disposición particular y constitución primaria de la naturaleza. Haciendo abstracción de su número prodigioso, muchas de ellas son efectos del arte, y surgen en parte de la industria, en parte del capricho, en parte de la buena fortuna del hombre. La industria produce las cosas, los muebles, los vestidos. El capricho determina sus géneros y cualidades particulares. La buena suerte contribuye frecuentemente a ello descubriendo los efectos que resultan de las diferentes mezclas y combinaciones de los cuerpos. Es absurdo, por consiguiente, pensar que cada una de estas cosas fue prevista y procurada por la naturaleza y que cada nueva producción del arte que causa el orgullo o la humildad, en vez de adaptarse a la pasión participando de alguna cualidad general que naturalmente actúa sobre el espíritu, es el objeto de un principio original que hasta entonces yacía oculto en el alma y que se ha revelado tan sólo por accidente. Así, el primer mecánico que inventó un elegante escritorio produjo el orgullo en el que lo poseyó, por principios diferentes de los que lo hacían sentirse orgulloso de sillas y mesas hermosas. Como esto es evidentemente ridículo, debemos concluir que cada causa del orgullo y la humildad no se halla adaptada a estas pasiones por una cualidad propia y original, sino que existen una o más circunstancias comunes a todas ellas, de las que depende su eficacia.

Además hallamos que en el curso de la naturaleza, aunque los efectos son muy diversos, los principios de que surgen son comúnmente pocos y simples y que es de mal naturalista recurrir a una cualidad especial para explicar cada operación diferente. Tanto más debe ser cierto esto con respecto del espíritu, que siendo una realidad tan limitada hemos de pensarla incapaz de contener un cúmulo semejante de principios como serían necesarios para despertar las pasiones de orgullo y humildad si cada causa diferente fuese adaptada a la pasión por una diferente cualidad de principios.

Aquí, por consiguiente, se halla la filosofía moral en las mismas condiciones que la natural con respecto a la astronomía anterior a Copérnico. Los antiguos, aunque sensibles a la máxima la naturaleza no hace nada vano, imaginaban sistemas tan complicados del cielo que parecían incompatibles con la verdadera filosofía, y que por último cedían su lugar a otros más simples y naturales. Inventar sin escrúpulos un nuevo principio para cada nuevo fenómeno en lugar de adaptar a éste el antiguo, sobrecargar nuestra hipótesis con una variedad de este género, son pruebas ciertas de que ninguno de estos principios es el verdadero y que sólo deseamos ocultar nuestra ignorancia de la verdad mediante una serie de errores.

Sección IV

De la relación de impresiones e ideas.

Así, hemos establecido dos verdades sin ningún obstáculo o dificultad, a saber: que depende de principios naturales esta variedad de causas que producen el orgullo y la humildad, y que no se halle adaptada cada causa diferente a la pasión que produce por un principio diferente. Debemos ahora proceder a investigar cómo podemos reducir estos principios a un número menor y hallar en las causas algo común de lo que depende su influencia.

Para esto debemos reflexionar acerca de ciertas propiedades de la naturaleza humana, que aunque tienen una poderosa influencia sobre cada operación, tanto sobre el entendimiento como sobre la pasión, no son puestas comúnmente de relieve por los filósofos. La primera de éstas es la asociación de ideas, que yo he observado y explicado tan frecuentemente. Es imposible para el espíritu concentrarse continuamente en una idea durante un tiempo considerable, ni puede, aun con los mayores esfuerzos, llegar a semejante constancia. Pero aunque nuestro pensamiento es inestable, no carece enteramente de ley y método en sus cambios. La ley según la cual procede es pasar de un objeto a lo que le es semejante, contiguo o producido por él. Cuando una idea está presente en la imaginación, otra, unida a aquélla por las relaciones dichas, la sigue y surge con más facilidad mediante esta instrucción.

La segunda propiedad que yo notaré en el espíritu humano es una asociación del mismo género de impresiones. Todas las impresiones semejantes se enlazan entre sí,

y tan pronto una de ellas surge es seguida por la otra. Pena y desilusión dan lugar a la ira, la ira a la envidia, la envidia a la malicia y la malicia de nuevo a la pena hasta que se completa el círculo. De igual manera, nuestro ánimo, cuando se exalta con la alegría se siente inclinado al amor, generosidad, piedad, valor, orgullo y otras afecciones semejantes. Es difícil para el espíritu, cuando está afectado por una pasión, limitarse a esta pasión sola, sin cambio o relación alguna. La naturaleza humana es demasiado inconstante para admitir una regularidad semejante. La mutabilidad le es esencial, y ¿en qué puede cambiar más naturalmente que en las afecciones o emociones, que son consecuencia del ánimo y están de acuerdo con la clase de pasiones que entonces prevalece? Es, pues, evidente que existe una atracción o asociación entre impresiones como entre ideas, aunque con esta diferencia notable: que las ideas se asocian por semejanza, contigüidad y causalidad, mientras que las impresiones sólo se asocian por semejanza.

En tercer lugar, se puede observar que estos dos géneros de asociación se apoyan y favorecen entre sí y que la transición es realizada más fácilmente cuando ambas concurren en el mismo objeto. Así, un hombre que a causa de haber sido agraviado por otro se halla muy descompuesto e irritado en su ánimo, está en disposición de encontrar mil motivos de descontento, impaciencia, miedo y otras pasiones desagradables, especialmente si puede descubrir estos motivos en o cerca de la persona que fue la causa de la primera pasión. Los principios que favorecen la sucesión de las ideas concurren aquí con los que actúan sobre las pasiones, y ambos, uniéndose en la acción, imprimen al espíritu un doble impulso. La nueva pasión, por consiguiente, debe surgir con una violencia mucho más grande y la transición a ella debe hacerse mucho más fácil y natural.

En esta ocasión puedo citar la autoridad de un elegante escritor, que se expresa de la siguiente manera: «Como la fantasía se deleita en todo lo que es grande, extraño o bello y se siente tanto más satisfecha cuanto más halla estas perfecciones en el mismo objeto, es capaz de recibir nueva satisfacción por el auxilio de un nuevo sentido. Así, un son continuado, como la música de los pájaros o la caída de las aguas, despierta en cada momento el espíritu del espectador y le hace más atento a las varias bellezas del lugar que se halla ante él. Así, si surge una fragancia de olores o perfumes, éstos aumentan el placer de la imaginación y hacen aparecer aún más agradables los colores y verdura del paisaje; pues las ideas de ambos sentidos se apoyan y son más agradables juntas que si entrasen en el espíritu separadamente, del mismo modo que los diferentes colores de una pintura, cuando se hallan bien dispuestos, ponen de relieve a los otros y reciben una belleza adicional por la ventaja de su situación. En este fenómeno podemos notar la asociación de impresiones por una parte y de ideas por otra, y también la asistencia mutua que entre sí se prestan.»

Sección V

De la influencia de estas relaciones sobre el orgullo y la humildad.

Habiendo sido establecidos estos principios sobre una sólida experiencia, comienzo a considerar que debemos aplicarlos en la indagación de todas las causas del orgullo y la amistad, ya sea que se estimen estas causas como cualidades que actúan o como sujetos a los que se atribuyen estas cualidades, Examinando estas cualidades hallo inmediatamente que concurren varias de ellas en la producción del dolor y el placer, independientemente de las afecciones que yo intento explicar. Así, la belleza de nuestra persona por ella misma y por su verdadera apariencia produce placer del mismo modo que orgullo, y su fealdad, dolor del mismo modo que humildad. Una fiesta magnífica nos agrada, una comida sórdida nos desplace. Lo que descubro que es verdadero en algún caso supongo que lo es en todos, y así, considero como garantizado ahora que toda causa de orgullo, en virtud de sus cualidades peculiares, produce un placer separado, y toda causa de humildad, un malestar separado.

De nuevo, considerando los sujetos a los que estas cualidades pertenecen, hago un nuevo supuesto, que también aparece como probable, según lo muestran varios casos palmarios, a saber: que estos sujetos son o partes de nosotros mismos o algo que se refiere íntimamente a nosotros. Así, las cualidades buenas y malas de nuestras acciones y porte constituyen la virtud y el vicio y determinan nuestro carácter personal, y nada actúa más fuertemente sobre nuestras pasiones que ésta. De igual modo, la belleza o fealdad de nuestra persona, casa, carruajes, muebles, es lo que hace que nos sintamos vanos o humildes. Las mismas cualidades referidas a sujetos que no tienen relación con nosotros no influyen en lo más mínimo en alguna de estas dos afecciones.

Habiendo así, en cierto modo, supuesto dos propiedades de las causas de estas afecciones, a saber: que las cualidades producen un placer o dolor separados y que los sujetos en los cuales se hallan estas cualidades se refieren a la propia persona, procedo a examinar las pasiones mismas, para hallar algo en ellas correspondiente a las propiedades supuestas en sus causas. Primeramente hallo que el objeto peculiar del orgullo y la humildad está, determinado por un instinto original y natural, y que es absolutamente imposible, dada la constitución originaria del espíritu, que estas pasiones puedan referirse a algo remoto, al yo o la persona individual de cuyas acciones y sentimientos somos íntimamente consocios cada uno de nosotros. Aquí, en último término, se dirige la atención cuando somos dominados por una de estas dos pasiones, y no podemos en esta situación del espíritu ni perder de vista este objeto. No pretendo dar una razón para esto, sino que considero una dirección semejante del pensamiento como una cualidad original.

La segunda cualidad que yo descubro en estas pasiones, y que considero igualmente como una cualidad original, son sus sensaciones o las peculiares emociones

que producen en el alma, y que constituyen su verdadero ser y esencia. Así, el orgullo es una sensación placentera y la humildad una sensación dolorosa, y suprimiendo el placer y el dolor no existirían en realidad el orgullo y la humildad. Nuestro sentimiento real nos convence de esto, y más allá de nuestro sentimiento es en vano razonar o disputar aquí.

Si yo comparo, por consiguiente, estas dos propiedades de las pasiones que se acaban de establecer, a saber: su objeto, que es el yo, y su sensación, que es el placer o dolor, con las dos propiedades propuestas de las causas, a saber: su relación con el yo y su tendencia a producir placer o dolor independientemente de la pasión, hallo inmediatamente, suponiendo que estos supuestos son exactos, que el verdadero sistema se me presenta con una evidencia irresistible. La causa que despierta la pasión se refiere al objeto que la naturaleza ha atribuido a la pasión; la sensación que produce la causa separadamente se refiere a la sensación de la pasión; de esta doble relación de ideas e impresiones se deriva la pasión. Una de las ideas se convierte fácilmente en su correlativa, y una de las impresiones, en la que se le asemeja y le corresponde. ¡Con cuánta mayor facilidad no debe ser hecha esta transición cuando estos procesos se asisten recíprocamente y la mente recibe un doble impulso de las relaciones de impresiones e ideas a la vez!

Para comprender esto mejor debemos suponer que la naturaleza ha dado a los órganos del espíritu humano una cierta disposición, adecuada para producir una peculiar impresión o conmoción que nosotros llamamos orgullo; a esta emoción ha asignado una cierta idea, a saber: la del yo, que jamás deja de producir. Esta disposición de la naturaleza se concibe fácilmente. Tenemos muchos ejemplos de un mecanismo semejante. Los nervios de la nariz y del paladar se hallan dispuestos de manera que en ciertas circunstancias llevan sensaciones semejantes al espíritu; las sensaciones de apetito y hambre producen en nosotros siempre la idea de los objetos particulares que son adecuados, a cada deseo. Estas dos circunstancias se hallan unidas en el orgullo. Los órganos se hallan dispuestos para producir la pasión, y la pasión, después de producida, despierta naturalmente una cierta idea. Todo esto no necesita pruebas. Es evidente que no podemos ser poseídos por esta pasión cuando no existe en el espíritu una disposición apropiada para ello, y es evidente también que la pasión dirige siempre su mirada hacia nosotros mismos y nos hace pensar sobre nuestras cualidades y circunstancias.

Habiendo sido bien entendido esto se puede preguntar ahora si la naturaleza produce la pasión inmediatamente por ella misma o si debe ser auxiliada por la cooperación de otras causas, pues se observa que en este respecto su conducta es distinta en las diferentes pasiones y sensaciones. El paladar debe ser excitado por un objeto externo para producir algún sabor agradable; pero el hambre surge internamente sin que concurra un objeto externo. Sucede lo que ocurre con otras pasiones e impresiones, es cierto: que el orgullo requiere de algún objeto externo y que los

órganos que lo producen no se hallan impulsados, como el corazón y las arterias, por un movimiento original e interno.

Pues primeramente la experiencia de todos los días nos convence de que el orgullo requiere ciertas causas para ser producido y languidece cuando no es mantenido por alguna cualidad excelente en el carácter, alguna ventaja corporal en el traje, coches o fortuna.

Segundo: es evidente que el orgullo sería perpetuo si surgiese inmediatamente, por naturaleza, pues el objeto es siempre el mismo y no existe disposición del cuerpo peculiar del orgullo, como de la sed o del hambre.

Tercero: la humildad se halla exactamente en la misma situación que el orgullo, y, por consiguiente, dado lo antes supuesto, debe ser igualmente perpetua o debe destruir la pasión contraria desde el primer momento, de modo que ninguna de ellas puede hacer su aparición. En general, debemos sentirnos satisfechos con la conclusión precedente de que el orgullo debe tener una causa, así como un objeto, y que la una no ejerce influencia sin el otro.

La dificultad, pues, estriba tan sólo en descubrir esta causa y hallar qué es lo que da el primer impulso y pone en acción aquellos órganos que son naturalmente adecuados para producir la emoción. Al consultar mi propia experiencia para resolver esta dificultad hallo inmediatamente un sinnúmero de diferentes causas que producen el orgullo, y examinando estas causas supongo, lo que a primera vista percibo como probable, que en todas ellas concurren dos circunstancias, que son: que por sí mismas producen una impresión relacionada con la pasión y que están situadas en un sujeto relacionado con el objeto de la pasión. Si considero después de esto la naturaleza de la relación y sus efectos sobre las pasiones y las ideas, no puedo ya dudar de estos supuestos, a saber: que expresan el verdadero principio que produce el orgullo e imprime el movimiento a los órganos de éste, que, hallándose dispuestos naturalmente para producir la afección, requieren solamente un primer impulso o comienzo para su acción. Todo lo que produce una sensación agradable y se relaciona con el yo produce la pasión del orgullo, que es también agradable y tiene como objeto el yo.

Lo que he dicho del orgullo es igualmente cierto de la humildad. La sensación de humildad es desagradable como el orgullo es agradable, razón por la cual debe cambiar de cualidad la sensación producida por las causas, mientras que la relación con el yo continúa siendo la misma. Aunque orgullo y humildad son completamente contrarios en sus efectos y sensaciones, tienen, sin embargo, el mismo objeto, de modo que se requiere tan sólo cambiar la relación de las impresiones, sin hacer ningún cambio en las ideas. De acuerdo con lo anterior, hallamos que una hermosa casa que nos pertenece produce orgullo, y que la misma casa, aun perteneciéndonos, produce humildad si por un accidente su belleza se ha cambiado en fealdad, y por esto la sensación de placer que correspondía al orgullo se ha transformado en dolor,

que es la correspondiente a la humildad. La doble relación entre las ideas y las impresiones subsiste en ambos casos y produce una fácil transición de una emoción a la otra.

En una palabra: la naturaleza ha concedido una especie de atracción a ciertas impresiones e ideas, por la cual, al surgir naturalmente, traen tras sí a sus correlativas. Si estas dos atracciones o asociaciones de impresiones e ideas concurren en el mismo objeto se apoyan recíprocamente y la transición de las afecciones y de la imaginación se hace con la más grande naturalidad y facilidad. Cuando una idea produce una impresión relacionada con una impresión que se halla enlazada con una idea, relaciona con la primera idea estas dos impresiones y no dejará de presentarse la una con la otra en cualquier caso. La cualidad que actúa sobre la pasión produce separadamente una impresión que se le asemeja; el sujeto al cual pertenece la cualidad se pone en relación con el yo, el objeto de la pasión; por esto no debe maravillar que la causa total, consistente en una cualidad y en un sujeto, haga surgir de un modo instable la pasión.

Para ilustrar esta hipótesis podemos comparar el presente caso con el que empleé en otro lugar para explicar la creencia perteneciente a los juicios que formulamos acerca de la causalidad. Yo he observado que en todos los juicios de este género hay siempre una impresión actual y una idea relacionada con ella, y que la impresión presente concede vivacidad a la fantasía, mientras que la relación transfiere esta vivacidad, por una transmisión fácil, a la idea relacionada. Sin la impresión presente, la atención no se halla fijada ni los espíritus excitados. Sin la relación, esta atención permanece dirigida a su primer objeto y no tiene ulteriores consecuencias. Existe, evidentemente, una gran analogía entre esta hipótesis y la que ahora hemos propuesto con respecto a una impresión y una idea que se transforman en otra impresión e idea por medio de su doble relación, analogía que debe ser considerada como una prueba no despreciable de ambas hipótesis.

Sección VI

Limitaciones de este sistema.

Antes de ir más lejos en este asunto y examinar en particular todas las causas de orgullo y humildad será conveniente hacer alguna restricción en el sistema general de que todos los objetos agradables relacionados con nosotros por una asociación de ideas e impresiones producen orgullo, y todos los desagradables, humildad. Estas limitaciones se derivan de la naturaleza real del asunto.

I. Si suponemos que un objeto agradable adquiere una relación con el yo, la primera pasión que aparece es alegría, y esta pasión presenta una relación más simple que orgullo o vanagloria. Podemos experimentar alegría estando presentes a una fiesta en que nuestros sentidos son regalados con delicias de todo género; pero sólo

el que da la fiesta, además de la alegría experimenta la pasión adicional de satisfacción de sí mismo y vanidad. Es cierto que hay hombres que se vanaglorian a veces de una diversión en la que tan sólo han estado presentes, y mediante una relación tan débil convierten su placer en orgullo; sin embargo, debe en general ser concedido que la alegría surge de una relación menos importante que la vanidad y que muchas cosas que nos son demasiado extrañas para producir orgullo son capaces de proporcionarnos deleite y placer. La razón de la diferencia puede ser explicada así. Una relación es requisito para la alegría, a fin de que se aproxime el objeto a nosotros y nos produzca alguna satisfacción. Pero, aparte de lo que es común a ambas pasiones, se requiere esto para el orgullo, a fin de producir la transición de una pasión a otra y convertir la satisfacción en vanidad. Como tiene una doble tarea que realizar, debe ser dotado con doble fuerza y energía. A lo que podemos añadir que cuando los objetos agradables no poseen una relación íntima con nosotros la poseen con respecto a otra persona, y que esta última relación no solamente supera a la primera, sino que la destruye, como veremos más adelante.

Aquí, pues, radica la primera limitación que debemos hacer en nuestra posición general, a saber: que todo lo que se halla relacionado con nosotros y produce placer o dolor produce igualmente orgullo o humildad. No se requiere sólo una relación, sino una relación íntima, y más íntima que la necesaria para la alegría.

II. La segunda limitación es que el objeto agradable no debe ser sólo relacionado íntimamente, sino también ser perteneciente a nosotros mismos, o por lo menos común a nosotros y a unas cuantas personas. Es una cualidad observable en la naturaleza humana, que nosotros intentaremos explicar más tarde, que todo lo que se presenta frecuentemente y a lo que estamos desde largo tiempo habituados pierde su valor para nosotros y pronto es despreciado y descuidado. Además, nosotros juzgamos los objetos más por comparación que por su mérito real e intrínseco, y donde no podemos aumentar su valor mediante el contraste nos inclinamos a no estimar sino lo que es esencialmente bueno en ellos. Estas propiedades del espíritu ejercen su efecto sobre la alegría y sobre el orgullo, y es notable que bienes que son comunes al género humano y mediante el hábito nos han llegado a ser familiares nos producen tan sólo una pequeña satisfacción, aunque quizá de una especie más excelente que aquellos a los que por su rareza atribuimos un valor mucho más alto. Aunque estas circunstancias influyen en las dos pasiones que nos ocupan, tienen mucho mayor influjo sobre la vanidad. Nos alegramos por muchos bienes que a causa de su frecuencia no nos producen orgullo. La salud, cuando vuelve después de una larga ausencia nos produce una satisfacción realmente sensible; pero es rara vez considerada como un motivo de vanidad porque se disfruta con muchos otros.

La razón por que el orgullo es mucho más delicado en este respecto que la alegría creo que es la siguiente:

Para que se produzca el orgullo debemos considerar siempre dos objetos, a saber: la causa o el objeto que produce placer, y el yo, que es objeto real de la pasión. Para la alegría es sólo necesario un objeto para que se produzca, a saber: el que cause placer, y aunque es requisito indispensable que posea alguna relación con el yo, lo es tan sólo para hacerlo agradable, y no es el yo, propiamente hablando, el objeto de esta pasión. Puesto que, por consiguiente, el orgullo tiene, en cierto respecto, dos objetos hacia los cuales dirige nuestra vista, se sigue que cuando ni uno ni otro tienen alguna singularidad la pasión debe ser más debilitada por ello que una pasión que tiene sólo un objeto. Comparándonos con los otros, como podemos hacerlo en cada momento, hallamos que no nos distinguimos de ellos en lo más mínimo, y comparando el objeto que poseemos descubrimos aún la misma lamentable circunstancia. Por estas dos comparaciones tan desventajosas la pasión debe ser enteramente destruida.

III. La tercera restricción es que el objeto placentero o doloroso tiene que ser muy claro y manifiesto, y no sólo para nosotros mismos, sino también para los otros. Esta circunstancia, como las dos precedentes, ejerce un efecto sobre la alegría y sobre el orgullo. Nos imaginamos más felices y también más virtuosos o hermosos cuando aparecemos como tales a los otros, pero hacemos aún más ostentación de nuestras virtudes que de nuestros placeres. Esto procede de causas que yo trataré de explicar después.

IV. La cuarta restricción se deriva de la inconstancia de la causa de estas pasiones y de la breve duración de su enlace con nosotros mismos. Lo que es casual e inconstante produce una alegría pequeña y un orgullo aún menor. No nos satisfacemos mucho con la cosa misma, y somos aún menos aptos para sentir algún nuevo grado de satisfacción de nosotros mismos con respecto a ella. Prevemos y anticipamos su cambio por la imaginación, que nos hace sentirnos poco satisfechos con la cosa: la comparamos con nosotros mismos, que poseemos una existencia más durable, por lo que su inconstancia aparece aún más grande. Parece ridículo atribuirnos una excelencia que proviene de un objeto que es de mucha más corta duración y nos concierne sólo en una época tan breve de nuestra existencia. Será fácil comprender por qué razón esta causa no actúa con la misma fuerza en la alegría que en el orgullo, puesto que la idea del yo nos es tan esencial a la primera pasión como a la última.

V. Puedo añadir como una quinta limitación, o más bien extensión, de mi sistema que las reglas generales tienen una gran influencia sobre el orgullo y la humildad, como sobre todas las otras pasiones. Por esto nos formamos una noción de las diferentes clases de los hombres según el poder o riquezas de que son poseedores, y esta noción no la cambiamos teniendo en cuenta la salud o temperamento de las personas, que pueden privarlos de todo goce en su posesión. Esto puede explicarse por los mismos principios que dan razón de la influencia de las leyes generales sobre el

entendimiento. El hábito nos lleva más allá de los justos límites de nuestras pasiones como de nuestros razonamientos.

No será importuno observar en esta ocasión que la influencia de las leyes generales y máximas sobre las pasiones contribuye a facilitar mucho los efectos de todos los principios que explicaremos en el curso de este TRATADO. Pues es evidente que si una persona madura y de la misma naturaleza que nosotros fuese transportada súbitamente de nuestro mundo se hallaría muy embarazada ante cada objeto y no sabría determinar en el acto qué grado de amor u odio, orgullo o amistad, u otras pasiones, debía atribuirle. Las pasiones varían frecuentemente por principios muy insignificantes, y éstos no se presentan con una regularidad perfecta, especialmente en las primeras veces. Pero como la costumbre y la práctica han descubierto estos principios y han establecido el justo valor de cada cosa, debe esto ciertamente contribuir a una fácil producción de las pasiones y guiarnos, por medio de máximas generales establecidas, en la medida que debemos observar al preferir un objeto a otro. Esta indicación puede servir quizá para evitar las dificultades que pueden surgir en lo que concierne a algunas causas que debo más adelante adscribir a ciertas pasiones y que pueden ser estimadas demasiado tenues para operar tan universal y ciertamente como se halla que lo hacen.

Terminaré este asunto con una reflexión derivada de estas cinco limitaciones. Esta reflexión es que las personas que son más vanidosas y que a los ojos del mundo tienen más razón de sentirse orgullosas no son las más felices, ni las más humildes las más miserables, como a primera vista podría imaginarse partiendo del anterior sistema. Un mal puede ser real aunque su causa no tenga relación con nosotros, puede ser real sin ser propio de cada uno, puede ser real sin mostrarse a los otros, puede ser real sin ser constante, y puede ser real sin hallarse sometido a leyes generales. Tales males no dejarán de hacernos miserables aunque posean sólo una pequeña tendencia a disminuir el orgullo, y quizá el más real y el más sólido mal de la vida se hallará que es de esta clase.

Sección VII

Del vicio y la virtud.

Teniendo en cuenta estas limitaciones, procedamos a examinar las causas del orgullo y la humildad y ver si en cada caso podemos descubrir la doble relación por la que actúan sobre las pasiones. Si hallamos que todas estas causas se relacionan con el yo y producen un placer o dolor separado de la pasión, no quedará ningún escrúpulo con respecto al presente sistema. Debemos intentar principalmente probar el último punto, siendo en cierto modo evidente el primero.

Al comenzar con el vicio y la virtud, que son las causas más palmarias de estas pasiones, es completamente ajeno a mi propósito entrar en la controversia, que en

los últimos años ha excitado mucho la curiosidad del público, de si estas distinciones morales se fundan en principios naturales y originales o surgen del interés y la educación. Reservo el examen de esto para el siguiente libro, y ahora intentaré mostrar que mi sistema se mantiene firme en ambas hipótesis, lo que será una prueba rigurosa de su solidez.

Pues concediendo que la moralidad se funda en la naturaleza, debe ser admitido que el vicio y la virtud, por el interés propio o por los prejuicios de la educación, produce en nosotros un dolor o placer real, y podemos observar que esto es rigurosamente defendido por los partidarios de esta hipótesis, Toda pasión, hábito o propiedad de carácter -dicen- que tiende a nuestra ventaja o prejuicio nos proporciona un placer o un dolor, y después es de donde surge la aprobación o no aprobación. Naturalmente, nos es provechosa la liberalidad de los otros; pero nos hallamos siempre en peligro de ser dañados por su avaricia; el valor nos defiende, pero la cobardía nos expone a todo ataque; la justicia es el soporte de la sociedad, pero la injusticia, a menos que sea reprimida, causará rápidamente su ruina; la humildad nos eleva, pero el orgullo nos mortifica. Por estas razones, las primeras cualidades se estiman como virtudes y las últimas se consideran vicios. Ahora bien: puesto que es cierto que existe un placer o dolor también relativo al mérito o demérito, de cualquier clase que sea, he logrado lo que era preciso para mi propósito.

Pero voy más lejos, y observo que esta hipótesis moral y presente sistema no sólo concuerdan, sino que admitiendo que la primera es exacta tenemos la prueba irrefutable y absoluta del último. Pues si toda la moralidad se funda en el dolor o la pena que nace de la esperanza de una pérdida o ventaja que puede resultar de nuestro propio carácter o del de los demás, todos los efectos de la moralidad deben derivarse del mismo dolor o placer y también debe suceder lo mismo con la pasión del orgullo y la humildad. La verdadera esencia de la virtud, de acuerdo con esta hipótesis, es producir placer y la del vicio producir dolor. La virtud y el vicio deben formar parte de nuestro carácter para excitar orgullo y humildad. ¿Qué más prueba podemos desear para la doble relación de impresiones e ideas?

El mismo argumento irrefutable puede ser derivado de la opinión que mantiene que la moralidad es algo real fundamentado en la naturaleza. La hipótesis más probable que se ha ideado para explicar la distinción entre vicio y virtud y el origen de los derechos morales y obligaciones es que, por una constitución primaria de la naturaleza, ciertos caracteres y pasiones, por la verdadera consideración y contemplación, producen dolor, mientras que otros, de igual modo, causan placer. El malestar y satisfacción no sólo no son separables del vicio y la virtud, sino que constituyen su verdadera naturaleza y esencia. Aprobar un carácter es sentir un placer originario ante su presentación. El desaprobarlo es experimentar un malestar. Siendo, por consiguiente, el placer y el dolor las causas primarias del vicio y la virtud, deben ser también las causas de todos sus efectos y, por consecuencia, del orgullo y la humildad, que son los inevitables acompañantes de esta distinción.

Aun suponiendo que estas hipótesis de filosofía moral deban ser consideradas como falsas, es evidente que el placer y el dolor, si no las causas del vicio y la virtud, son, en último término, inseparables de ellos. Un carácter generoso y noble proporciona una satisfacción ya en su examen, y cuando se nos presenta, y aunque sea tan sólo en un poema o fábula, no deja jamás de encantarnos y deleitarnos. Por el contrario, la crueldad y falsedad desagradan por su propia naturaleza, y no es posible reconciliarnos con estas cualidades ni en nosotros ni en los otros. Así, una de las hipótesis sobre la moralidad es una prueba innegable del sistema, y la otra, por lo menos, concuerda con él.

Sin embargo, el orgullo y la humildad no surgen sólo de estas propiedades del espíritu que, según los sistemas corrientes de Ética, han ido comprendidas como elementos del deber moral, sino también de cualquier otra cosa, que tenga relación con el placer o el dolor. Nada halaga tanto nuestra vanidad como el talento de agradar por nuestro ingenio, buen humor u otras prendas, y nada nos mortifica más sensiblemente que un fracaso en algún intento de este género. Nadie ha sido capaz de decir qué es el ingenio y mostrar por qué un determinado sistema de pensamiento debe ser comprendido bajo esta denominación mientras que otro no puede serlo. Sólo por el gusto podemos decidir en lo que le concierne, y no poseemos un criterio que nos sirva para formular un juicio de este género. Ahora bien: ¿qué es el gusto, mediante el cual recibe su ser el verdadero y falso ingenio en cierto modo, y sin el que el pensamiento no puede tener un título para una de las dos denominaciones? No es más que una sensación de placer producida por el verdadero ingenio o de dolor producida por el falso, sin que podamos dar las razones de este placer o dolor. La facultad de causar estas sensaciones opuestas es, por consiguiente, la esencia del verdadero y falso ingenio y, en consecuencia, la causa del orgullo y la humildad que surgen de él.

Puede haber quizá algunos que, habituados al estilo de las escuelas y del púlpito, y no habiendo jamás considerado la naturaleza bajo otro aspecto que el escolástico y religioso, se sientan sorprendidos al oírme decir que la virtud excita el orgullo, pasión que aquéllos miran como un vicio, y que el vicio produce humildad, la cual ellos consideran como una virtud. Pero, para no disputar acerca de palabras, hago observar que por orgullo yo entiendo la impresión agradable que surge en el espíritu cuando el espectáculo de nuestra virtud, riqueza o poder nos permite estar satisfechos de nosotros mismos, y que entiendo por humildad la impresión opuesta. Es evidente que la primera impresión no es siempre viciosa ni la última virtuosa. La más rígida moralidad nos permite tener un placer al reflexionar sobre una acción generosa, y por nadie se estima una virtud el sentir remordimientos estériles sobre pensamientos de pasadas villanías y bajezas. Por consiguiente, examinemos estas impresiones, consideradas en sí mismas, e inquiramos sus causas, si se hallan en el

espíritu o en el cuerpo, sin preocuparnos ahora qué mérito o censura les corresponde.

Sección VIII

De la belleza y fealdad.

Ya consideremos el cuerpo como una parte de nosotros mismos o asintamos a la opinión de aquellos filósofos que lo miran como algo externo, debe siempre admitirse que se halla suficientemente enlazado con nosotros para formar una de estas dobles relaciones que yo he mostrado ser necesarias a las causas de orgullo y humildad. Por consiguiente, siempre que podamos hallar que a esta relación de ideas se une la relación de impresiones podemos esperar con seguridad que se presenten una de estas dos pasiones, según que la impresión sea agradable o desagradable. Pero la belleza, del género que sea, nos proporciona un propio deleite o satisfacción, y la fealdad produce dolor, sea el que sea el sujeto a que corresponde y sea apreciada en objetos animados o inanimados. Si la belleza o fealdad pertenecen a nuestro propio cuerpo, este placer o dolor se convertirá en orgullo o humildad, existiendo en este caso todas las circunstancias requeridas para producir una transición perfecta de impresiones e ideas. Estas sensaciones opuestas se relacionan con las pasiones opuestas. La belleza o fealdad se relaciona íntimamente con el yo, objeto de ambas pasiones. No es, pues, maravilla alguna que la propia belleza llegue a ser objeto de orgullo, y la fealdad, de humildad.

Pero este efecto de las cualidades personales y corporales no es sólo prueba del presente sistema, mostrando que las pasiones no surgen en este caso sin todas las circunstancias que yo he requerido, sino que también puede ser empleado como un argumento más enérgico y más convincente. Si consideramos todas las hipótesis que se han hecho o por la filosofía o por el conocimiento vulgar para explicar la diferencia entre belleza y fealdad, hallamos que todas pueden reducirse a esto, a saber: que la belleza es un orden de construcción de partes que, o por una constitución originaria de nuestra naturaleza o por hábito o capricho, es capaz de producir un placer o satisfacción en el alma. Este es el carácter distintivo de la belleza, y constituye su diferencia con la fealdad, cuya tendencia natural es producir dolor. Placer y dolor, por consiguiente, no son sólo acompañantes necesarios de la belleza y de la fealdad, sino que constituyen su verdadera esencia. Y de hecho, si consideramos que una gran parte de la belleza que admiramos en los animales o en otros objetos se deriva de la idea de la conveniencia o utilidad, no debemos sentir escrúpulo alguno al asentir a esta opinión. La forma que produce fuerza es hermosa en un animal como la forma que es signo de agilidad en otro. El orden y conveniencia de un palacio no son menos esenciales a su belleza que su mera figura y apariencia. De igual modo, las reglas de la arquitectura requieren que la parte superior de un pilar

sea más delgada que su base y que por esto su figura nos sugiera la idea de seguridad, que es agradable, mientras que la forma contraria nos dé la impresión del peligro, que es desagradable. De innumerables ejemplos de este género, así como de considerar que la belleza, al igual del ingenio, no puede ser definida, sino que es apreciada sólo por el gusto o la sensación, es dado concluir que la belleza no es más que la forma que produce placer, y fealdad, la estructura de las partes que sugiere dolor; y puesto que la facultad de producir dolor y placer constituye de esta manera la esencia de la belleza y de la fealdad, todos los afectos de estas cualidades deben derivarse de la sensación, y en consecuencia, el orgullo y la humildad, que de todos sus efectos son los más comunes y notables.

Estimo este argumento preciso y decisivo; pero para dar una más alta autoridad al razonamiento presente supongámoslo falso por un momento y veamos lo que se sigue. Es cierto, pues, que si la facultad de producir placer o pena no constituye la esencia de la belleza y la fealdad, las sensaciones no son, en último término, separables de las cualidades y es aun difícil considerarlas aparte. Ahora bien: nada es común a la belleza natural y moral (ambas son las causas del orgullo) más que esta facultad de producir placer, y como un efecto común supone siempre una causa común, es claro que este placer debe ser en ambos casos una causa real y efectiva de las pasiones. De nuevo nada es originalmente diferente entre la belleza de nuestro cuerpo y la belleza de los objetos externos y extraños a nosotros más que el tener aquélla una relación más próxima con nosotros mismos, que falta en la otra. Esta diferencia original, por consiguiente, debe ser la causa de todas las otras diferencias y, por lo tanto, de su diferente influencia sobre la pasión del orgullo, que es despertada por la belleza de nuestra persona, pero no es afectada en lo más mínimo por la de los objetos extraños y externos. Reuniendo estas dos conclusiones hallamos que componen entre las dos el precedente sistema, a saber: que el placer, como una impresión relacionada o semejante, cuando se refiere a un objeto relacionado, por una transición natural, produce orgullo, y su contrario, humildad. Este sistema, pues, parece ya suficientemente confirmado por la experiencia, aunque nosotros no hemos aún agotado todos nuestros argumentos.

No es sólo la belleza del cuerpo lo que produce orgullo, sino también su vigor y fuerza. El vigor es una especie de poder y, por consiguiente, el deseo de ser superior en vigor debe ser considerado como una especie inferior de ambición. Por esta razón el fenómeno presente será suficientemente explicado al exponer esta pasión.

En lo que concierne a las demás cualidades ventajosas corporales haremos observar, en general, que lo que en nosotros mismos es útil, bello o sorprendente constituye objeto de orgullo, y su contrario, de humildad. Ahora bien: es claro que todo lo útil, hermoso o sorprendente concuerda en producir un placer separado y sólo en esto. El placer en relación con el yo, por consiguiente, debe ser la causa de la pasión.

Aunque no se discutirá si la belleza es algo real y diferente de la facultad de producir placer, no puede ser puesto en duda que la sorpresa, no siendo más que un placer surgiendo de la novedad, no constituye, exactamente hablando, la cualidad de un objeto, sino solamente una pasión o impresión en el alma. Por consiguiente, de esta pasión debe surgir el orgullo, por una transición natural; y surge tan naturalmente que no hay nada en nosotros o concerniente a nosotros que produzca sorpresa que al mismo tiempo no excite esta otra pasión. Así, nos sentimos orgullosos de las sorprendentes aventuras que hemos corrido, las escapadas que hemos hecho y los peligros a que hemos estado expuestos. De aquí el origen del mentir, corriente en el hombre, el cual, sin ningún interés y meramente por vanidad, amontona un número extraordinario de sucesos que o son ficciones de su cerebro o si verdaderos no tienen la más mínima relación con ellos mismos. Su fecunda imaginación los provee con numerosas aventuras, y si este talento falta, se apropian las pertenecientes a otros para satisfacer su vanidad.

En este fenómeno se contienen dos experiencias que si las comparo entre sí, según las reglas conocidas por las cuales juzgamos acerca de la causa y el efecto en anatomía, filosofía natural y otras ciencias, obtendremos un irrefutable argumento en favor de la influencia de la doble relación arriba mencionada. Por una de estas experiencias hallamos que un objeto produce orgullo solamente por la interposición del placer, y esto porque la cualidad por la que produce orgullo no es en realidad más que la facultad de producir placer. Por la otra experiencia hallamos que el placer produce el orgullo por una transición que acompaña a las ideas relacionadas, por lo que cuando suprimimos la relación se destruye la pasión inmediatamente. Una aventura sorprendente que nosotros mismos hayamos corrido se relaciona con nosotros, y por este medio produce orgullo; pero la aventura de otros, aunque pueda causar placer, faltándole esta relación de ideas no excita jamás esta pasión. ¿Qué más prueba se puede desear para el presente sistema?

Hay sólo una objeción a este sistema con relación a nuestro cuerpo, que es que aunque no hay nada más agradable que la salud ni nada más penoso que la enfermedad, los hombres no se sienten comúnmente ni vanidosos de la una ni mortificados por la otra. Esto se explicará fácilmente si tenemos en cuenta la segunda y cuarta limitación propuestas para nuestro sistema general. Se hizo observar que ningún objeto produce orgullo o humildad si no posee algo peculiar a nosotros mismos, así como también que toda causa de esta pasión debe ser en algún modo constante y posee una cierta proporción con respecto a nuestra duración, que es su objeto. Ahora bien: como la salud y la enfermedad varían incesantemente en todos los hombres y no hay ninguno que se halle sometido fija y ciertamente a una u otra, estas ventajas y calamidades son en cierto modo independientes de nosotros y no se las considera enlazadas con nuestro ser o existencia. Que esta explicación es verdadera aparece claro si se considera que siempre que una enfermedad, de cualquier género, se halla

tan arraigada en nuestra constitución que no tenemos ninguna esperanza de curar se convierte en un objeto de humildad, lo que es evidente en los viejos, a quien nada mortifica más que la consideración de su edad y enfermedades. Estos intentan ocultar tan largo tiempo como pueden hacerlo su ceguera y sordera, su reuma y gota, y no los confiesan más que con repugnancia y desagrado. Y aunque los hombres jóvenes no se sientan avergonzados por cada dolor de cabeza o resfriado que padecen, no hay tópico tan apropiado para mortificar el orgullo humano y fomentar una humilde opinión de nuestra naturaleza como el saber que nos hallamos sometidos en cada momento de nuestra vida a semejantes molestias. Esto prueba de un modo suficiente que el dolor físico y la enfermedad son por sí mismos causas propias de humildad, aunque el hábito de estimar las cosas por comparación más que por su valor intrínseco nos hace no ver estas calamidades, que hallamos pueden acaecer a todo el mundo, y nos lleva a formarnos una idea de nuestra mente y carácter independiente de ellas.

Nos avergonzamos de las enfermedades que afectan a los otros y son o peligrosas o desagradables para ellos: de la epilepsia, porque causa horror a todo el que está presente; de la sarna, porque es infecciosa; del mal real, porque pasa comúnmente a la posteridad. Los hombres consideran los sentimientos de los otros en un juicio de sí mismos. Esto ha aparecido evidente en alguno de los razonamientos precedentes, y lo parecerá aún más y será más explicado más tarde.

Sección IX

De las ventajas y desventajas externas.

Aunque el orgullo y la humildad tienen por su causa natural y más inmediata las cualidades de nuestro espíritu y cuerpo, que constituyen el yo, hallamos por experiencia que existen muchos otros objetos que producen estas afecciones y que la causa primera es, en cierta medida, obscurecida y perdida por la multiplicidad de las externas y extrínsecas. Nos sentimos vanidosos de casas, jardines, carruajes, del mismo modo que de méritos y excelencias personales, y estas ventajas externas, aunque se hallan muy distantes en sí mismas de nuestra persona, influyen considerablemente sobre una pasión que se halla dirigida a ellas como a su último objeto. Esto acontece cuando los objetos externos adquieren una relación particular con nosotros y están asociados y enlazados con nosotros. Un hermoso pez en el océano, un animal en el desierto, y de hecho todo lo que no concierne ni está relacionado con nosotros, no puede tener influencia en nuestra vanidad, sean las que sean las extraordinarias cualidades de que está dotado y sea el que sea el grado de sorpresa o admiración que puede producir ocasionalmente. Debe estar de algún modo asociada con nosotros para excitar nuestro orgullo. Su idea debe depender, en cierto modo, de nosotros mismos, y la transición de la una a la otra debe ser fácil y natural. Pero es

aquí notable que, aunque la relación de semejanza opera sobre el espíritu de la misma manera que la de la causa y contigüidad, llevándonos de una idea a otra, constituye esto rara vez una fundamentación del orgullo o la humildad. Si nos parecemos a una persona en alguno de los elementos valuables de su carácter, debemos poseer en algún grado la cualidad en que nos parecemos a ella, y escogemos siempre esta cualidad en nosotros, para considerarla, más bien que en la reflexión sobre otra persona, cuando sentimos algún grado de vanidad por ella. Así que, aunque una semejanza puede ocasionalmente producir una idea más ventajosa de nosotros mismos, es en esta última en la que la atención se fija y en la que la pasión halla su última y final causa.

Hay casos, de hecho, en que los hombres se muestran vanidosos de parecerse a un gran hombre en su presencia, figura, aire u otras pequeñas circunstancias que no contribuyen en algún grado a su reputación; pero debe reconocerse que esto no va muy lejos ni es un factor considerable en estas afecciones. Para esto doy la siguiente razón. No podemos sentir vanidad jamás por asemejarnos en aspectos insignificantes a una persona, a menos que aquélla posea cualidades verdaderamente brillantes que nos causen respeto y veneración por ella. Estas cualidades, pues, son, hablando propiamente, las causas de nuestra vanidad mediante su relación con nosotros. Ahora bien: ¿de qué modo se relacionan con vosotros mismos? Son aspectos de la persona que valoramos, y por consecuencia enlazados con sus aspectos insignificantes, que se supone también son aspectos de ella. Estas cualidades insignificantes se hallan enlazadas con las que se le asemejan en nosotros, y estas cualidades nuestras, siendo aspectos, son enlazadas con el todo. De este modo se forma una cadena de varios eslabones entre nosotros y las cualidades brillantes de la persona a que nos parecemos. Pero aparte de que esta multitud de relaciones debe debilitar el enlace, es evidente que el espíritu, pasando de las cualidades brillantes a las triviales, debe, por contraste, percibir mejor la insignificancia de las últimas y sentirse, en alguna medida, avergonzado por la comparación y semejanza.

Por consiguiente, la relación de contigüidad o de causalidad entre la cansa y el objeto de orgullo y humildad es sólo requisito para hacer surgir estas pasiones, y estas relaciones no son más que cualidades por las que la imaginación es llevada de una idea a otra. Consideremos ahora qué efecto pueden tener éstas sobre el espíritu y por qué medios se hacen tan necesarias para la producción de las pasiones. Es evidente que la asociación de ideas opera de una manera tan callada e imperceptible que nos damos muy poca cuenta de ella y la descubrimos más por sus efectos que por su sentimiento o percepción. No produce emoción, no da lugar a una nueva impresión de cualquier género, sino que sólo modifica las ideas que el espíritu posee primeramente, y que éste puede reproducir en cualquier ocasión. De este razonamiento, así como de una experiencia indubitable, podemos concluir que una asociación de ideas, aunque necesaria, no es, sola, suficiente para que surja una pasión.

Es evidente, pues, que cuando el espíritu siente una pasión o de orgullo o de humildad ante la presencia de un objeto relacionado existe además de la relación o transición del pensamiento una emoción o impresión original producida por algún otro principio. La cuestión es si la emoción primeramente producida es la pasión misma o alguna otra impresión relacionada con ella. Esta cuestión no podemos tardar en decidirla, pues, aparte de todos los argumentos que abundan en favor de esto, debe aparecer evidente que la relación de las ideas, que la experiencia muestra ser una circunstancia tan indispensable para la producción de la pasión, resultaría enteramente superflua si no secundase una relación de afecciones y facilitase la transición de una impresión a otra. Si la naturaleza produjera inmediatamente la pasión del orgullo o la humildad se hallaría completa en sí misma, no requeriría una ulterior adición o aumento de alguna otra afección. Suponiendo que la primera emoción es solamente relacionada con el orgullo y la humildad, es fácil de concebir para qué propósito puede servir la relación de los objetos y cómo las dos asociaciones diferentes de impresiones e ideas pueden, midiendo sus fuerzas, ayudarse recíprocamente. No solamente se concibe fácilmente esto, sino que yo me atrevo a afirmar que es la única manera en que podemos concebir este proceso. Una fácil sucesión de ideas que por sí misma no produce una emoción no es ni necesaria ni aun útil para la pasión más que favoreciendo la transición entre algunas impresiones relacionadas. No es preciso relacionar que el mismo objeto causa un grado mayor o menor de orgullo, no sólo en proporción del aumento o disminución de sus cualidades, sino también en relación de la distancia o proximidad de la relación, lo que es un claro argumento de la transición de las afecciones que acompaña a la relación de las ideas, pues todo cambio en la relación produce un cambio proporcional en la pasión. Así, una parte del sistema precedente, concerniente a la relación de las ideas, es una prueba suficiente de la otra, que se refiere a las impresiones, y se halla tan evidentemente fundado en la experiencia que sería perder el tiempo intentar demostrarlo.

Esto parecerá más evidente en casos particulares. Los hombres se sienten vanidosos de la belleza de su tierra, de su condado, de su parroquia. Aquí la idea de la belleza produce, sin más, un placer. Este placer se relaciona con el orgullo. El objeto o causa de este placer es, por hipótesis, referido al yo o al objeto del orgullo. Por esta doble relación de impresiones e ideas se verifica una transición de una impresión a otra.

Los hombres se sienten vanidosos de la temperatura, del clima en que han nacido y de la fertilidad de su tierra natal, de la bondad de los vinos, frutos o vituallas producidos por ella, de la suavidad o fuerza de su idioma y de otras particularidades de este género. Estos objetos contienen en sí una referencia al placer de los sentidos y son originalmente considerados como agradables para el tacto, gusto u oído. ¿Cómo es posible que lleguen a ser objetos de orgullo más que mediante la transición antes explicada?

Hay algunos que experimentan una vanidad pasional de un género opuesto y afectan despreciar su propia tierra en comparación con aquellas por las que han viajado. Estas personas notan, cuando se hallan en su hogar y rodeadas de sus compatriotas, que la relación íntima entre ellos y su propia nación es común a tantos, que en cierto modo se pierde para ellos, mientras que su relación distante con una comarca extraña, relación que se ha formado por haber visto aquélla y vivido en ella, es aumentada por la consideración de que hay muy pocos que hayan hecho lo mismo. Por esta razón admiran siempre más la belleza, utilidad y la rareza de lo extranjero que lo que hay en su propia casa.

Ya que podemos sentirnos vanidosos de nuestra tierra o de un objeto inanimado que posea alguna relación con nosotros, no es ninguna maravilla que nos sintamos vanidosos de las cualidades de aquellos que se hallan enlazados con nosotros por la sangre o la amistad. De acuerdo con esto, hallamos que las mismas cualidades que en nosotros producen orgullo producen, en grado menor, la misma afección cuando las descubrimos en personas relacionadas con nosotros. La belleza, habilidad, mérito, crédito y honores de su estirpe son exhibidas calurosamente por el vanidoso y constituyen el manantial más considerable de su vanidad.

Si nosotros mismos somos vanidosos de nuestras riquezas para satisfacer nuestra vanidad, deseamos que todo el que tenga alguna relación con nosotros deba igualmente poseer riquezas y nos sentimos avergonzados del que es humilde o pobre entre nuestros amigos y relaciones. Por esta razón apartamos al pobre tan lejos de nosotros como es posible, y cuando no podemos evitar la pobreza en alguna distante rama colateral y sabemos que nuestros antepasados eran parientes cercanos sentimos, sin embargo, que somos de una buena familia y descendemos de una larga sucesión de antecesores ricos y honorables.

He observado frecuentemente que los que se vanaglorian de la antigüedad de sus familias se alegran cuando pueden añadir la circunstancia de que sus antepasados, por muchas generaciones, han sido sin interrupción propietarios de la misma porción de tierra y que su familia jamás ha cambiado sus posesiones o ha sido trasplantada a otra comarca o provincia. He observado también que es un motivo adicional de vanidad el poderse vanagloriar de que estas posesiones hayan sido transmitidas a través de una descendencia compuesta enteramente de varones y de que los honores y fortuna no hayan jamás pasado a través de alguna hembra. Expliquemos este fenómeno por el siguiente sistema.

Es evidente que cuando alguno se vanagloria de la antigüedad de su familia el motivo de su vanidad no es sólo el curso del tiempo o el número de antepasados, sino sus riquezas y crédito, que se supone les conceden un honor a causa de su relación con ellos. Primeramente, si se consideran estos objetos y se es afectado por ellos de un modo agradable, y después se vuelve sobre sí mismo y a través de la relación de padre a hijo, se siente uno elevado con la pasión del orgullo mediante la

doble relación de impresiones e ideas. Puesto que, por consiguiente, la pasión depende de estas relaciones, el vigor de alguna de estas relaciones debe aumentar la pasión y la debilidad de las relaciones disminuirla. Ahora bien: es cierto que la identidad de la posesión fortalece la relación de las ideas que surgen de la sangre y la raza y lleva a la fantasía con mayor facilidad de una generación a otra, de los más remotos antecesores a su posteridad, que se forma al mismo tiempo de sus herederos y sus descendientes. Por esta facilidad la impresión se transmite más entera y excita un grado más alto de orgullo o vanidad.

El caso es el mismo en la transmisión de honores y fortuna a través de una sucesión de varones sin pasar a través de alguna hembra. Es una propiedad de la naturaleza humana, propiedad que debemos considerar después que la imaginación naturalmente se dirige a lo que es importante y considerable, y cuando dos objetos se presentan a ella, el uno pequeño y el otro grande, abandona usualmente el primero y se concentra enteramente en el último. Como en la sociedad del matrimonio, el sexo masculino tiene ventajas sobre el femenino; el marido es el primero que atrae nuestra atención, y ya lo consideremos directamente o lleguemos a él a través de objetos relacionados, el pensamiento se detiene en él con mayor satisfacción, llega a él con mayor facilidad, que a la consorte. Es fácil ver que esta propiedad debe fortalecer la relación de los hijos con el padre y debilitar su relación con la madre; pues como todas las relaciones no son sino la inclinación a pasar de una idea a otra, siempre que se refuerza la inclinación se refuerza la relación, y como tenemos una inclinación más marcada a pasar de la idea de los hijos a la del padre que de la misma idea a la de la madre, debemos considerar la primera relación como la más estrecha y más considerable. Esta es la razón de por qué los hijos exhiben comúnmente el nombre de los padres y se consideran ser de un nacimiento noble o bajo de acuerdo con su familia, y aunque la madre posea un espíritu y genio superior al del padre, como a menudo sucede, prevalece la regla general, a pesar de la excepción, de acuerdo con la doctrina antes explicada. Es más: cuando la superioridad, en cualquier género, es tan grande, o cuando otras razones tienen tal efecto que hacen que los hijos se representen más bien la familia de la madre que la del padre, la regla general obtiene de aquí tal eficacia, que se debilita la relación y se produce una ruptura en la línea de los antecesores. La imaginación no corre a través de ella con facilidad ni es capaz de transferir el honor y el crédito de los antecesores a su descendencia del mismo nombre y familia tan rápidamente como cuando la transición se conforma a la regla general y pasa de padres a hijos o de hermano a hermano.

Sección X

De la propiedad y riquezas.

Pero la relación que se estima más estrecha y que entre todos produce más comúnmente la pasión del orgullo es la de propiedad. Me será imposible explicar plenamente esta relación hasta que llegue a tratar de la justicia y otras virtudes morales. Es suficiente hacer observar en esta ocasión que la propiedad puede ser definida como una relación entre una persona y un objeto de modo que permite a aquélla y prohíbe a otras la libre posesión y uso de algo sin violar las leyes de justicia y equidad moral. Si la justicia, por consiguiente, es una virtud que tiene una influencia original y natural sobre el espíritu humano, la propiedad puede ser considerada como una especie particular de causación, ya consideremos la libertad que al propietario concede de operar como le place sobre el objeto o las ventajas que obtiene de él. Sucede lo mismo si la justicia, de acuerdo con el sistema de ciertos filósofos, se estima, una virtud artificial y no natural, pues el honor, costumbres y leyes civiles desempeñan el papel de la conciencia natural y producen en algún grado los mismos efectos. Es cierto, sea dicho de paso, que la mención de la propiedad lleva nuestro pensamiento al propietario y la del propietario a la propiedad, lo que, siendo una prueba de una perfecta relación de ideas, es todo lo que se requiere para nuestro presente propósito. Una relación de ideas, unida a la de las impresiones, produce siempre una transición de las afecciones, y, por consiguiente, siempre que un placer o pena surge de un objeto enlazado por nosotros por propiedad podemos estar ciertos que debe surgir de esta unión de relaciones u orgullo o humildad si el sistema precedente es sólido y satisfactorio. Y si es así o no podemos saberlo pronto por la más rápida ojeada de la vida humana.

Cualquier cosa que pertenece a un hombre vanidoso es lo mejor que puede existir. Su casa, sus coches, sus muebles, vestidos, caballos, perros, son superiores en todos conceptos a los de los otros, y es fácil de observar que de la menor superioridad en alguna de estas cosas obtiene un nuevo motivo de orgullo o vanidad. Su vino, si se le da crédito, tiene un sabor más fino que ningún otro; su cocina es más exquisita; su mesa, más ordenada; su servidumbre, más experta; el aire en que vive, más saludable; el suelo que cultiva, más fértil; sus frutos maduran más pronto y mejor; un objeto que posee es notable por su novedad, otro por su antigüedad; éste es la obra de un famoso artista que corresponde a un príncipe o gran hombre semejante; en una palabra: todos los objetos que son útiles, bellos o sorprendentes o relacionados con tales, pueden, mediante la propiedad, dar lugar a estas pasiones. Estos objetos convienen en producir placer y no convienen más que en esto. Esto sólo es común a ello, y, por consiguiente, debe ser la cualidad que produce la pasión, que es su efecto común. Como todo nuevo ejemplo es un nuevo argumento y como los ejem-

plos son innumerables, puedo aventurarme a afirmar que ningún sistema fue jamás tan plenamente demostrado por la experiencia como el que yo he presentado aquí.

Si la propiedad de alguna cosa que produce placer por su utilidad, belleza o novedad produce también orgullo por una doble relación de impresiones e ideas, no debemos admirarnos de que la facultad de adquirir esta propiedad tenga el mismo efecto. Ahora bien: las riquezas deben ser consideradas como la facultad de adquirir lo que place, y sólo en este respecto influyen en estas pasiones. El papel podrá en muchas ocasiones ser considerado como riqueza, y esto sucede porque puede concedernos la facultad de adquirir moneda, y la moneda tampoco es riqueza, sino un metal dotado de ciertas cualidades, como solidez, peso y solubilidad; pero sólo él tiene relación con los placeres y ventajas de la vida. Considerando esto como verdadero, que es tan evidente en sí mismo, podemos sacar de ello uno de los más poderosos argumentos que yo he empleado para probar la influencia de la doble relación sobre el orgullo y la humildad.

Se ha hecho observar, al tratar del entendimiento, que la distinción que a veces hacemos ante una facultad y su ejercicio es completamente fútil y que ni un hombre ni ningún otro ser puede ser pensado como poseyendo una capacidad, a menos que ésta no sea ejercitada y puesta en acción. Pero aunque esto sea estrictamente verdadero y justo en una manera filosófica de pensar, es cierto que no es la filosofía de nuestras pasiones, que suponen que muchas cosas operan sobre ellas mediante la idea y supuesto de una facultad independiente de su ejercicio actual. Nos sentimos agradados cuando descubrimos alguna capacidad de procurarnos placer, y nos desagrada que otros adquieran alguna capacidad que produzca dolor. Esto es, por experiencia, evidente; pero para dar una explicación precisa de la materia y explicar esta satisfacción y desagrado debemos considerar las siguientes reflexiones:

Es evidente que el error de distinguir la facultad de su ejercicio no procede enteramente de la doctrina escolástica de la voluntad libre, que de hecho representa un papel insignificante en la vida corriente y tiene escaso influjo sobre nuestra manera popular y vulgar de pensar. Según esta doctrina, los motivos no nos privan de la voluntad libre ni nos despojan de nuestra facultad de realizar o no realizar una acción. Pero, según las ideas vulgares, el hombre no tiene este poder cuando existen motivos verdaderamente considerables entre él y la satisfacción de sus deseos y le determinan a no realizarlo que él desea hacer. Yo no pienso que he caído bajo el poder de mi enemigo cuando le veo pasar junto a mí en la calle con una espada al lado, mientras que yo me hallo desprovisto de arma alguna. Sé que el temor a los magistrados civiles es una defensa tan fuerte como un arma de acero y que yo me hallo tan seguro como si él estuviera encadenado o encarcelado. Pero cuando una persona adquiere tal autoridad sobre mí que no sólo no existe obstáculo externo para sus acciones, sino que también puede castigarme o premiarme como le plazca sin el

menor miedo de castigo por su parte, yo le atribuyo un pleno poder y me considero yo mismo como súbdito o vasallo.

Ahora bien: si comparamos estos dos casos, el de una persona que tiene motivos verdaderamente poderosos de interés o seguridad para evitar una acción y el de una que no se halla bajo tal presión, hallaremos, de acuerdo con la filosofía explicada en el libro anterior, que la sola diferencia entre ellos está en que en el primer caso concluimos de la experiencia pasada que la persona no realiza la acción, y en el último, que es posible o probable que la realice. Nada es más inconstante y fluctuante en muchas ocasiones que la voluntad del hombre, y nada hay más que los motivos poderosos que puedan ofrecernos una certeza absoluta al pronunciarnos en lo concerniente a las acciones futuras. Cuando vemos una persona libre dominada por estos motivos, suponemos la posibilidad de su acción o inhibición de su acción, y aunque, en general, podemos concluir que se halla determinada por motivos y causas, sin embargo, esto no quita la incertidumbre de nuestro juicio en lo que concierne a estas causas ni la influencia de esta incertidumbre sobre las pasiones. Puesto que, por consiguiente, adscribimos la facultad de realizar una acción a todo el que no tiene motivos poderosos para reprimirla y se la negamos al que los tiene, se puede concluir justamente que la facultad incluye siempre una referencia a su ejercicio actual o probable y que consideramos a una persona como dotada con una capacidad cuando hallamos, por la experiencia pasada, que es probable, o por lo menos posible, que pueda ejercerla, y de hecho, como nuestras pasiones siempre se refieren a la existencia real de objetos y juzgamos siempre de esta realidad por las cosas pasadas, nada puede ser más fácil por sí mismo, sin ningún razonamiento ulterior, que la facultad consista en la posibilidad o probabilidad de una acción descubierta por la experiencia y práctica del mundo.

Ahora, es evidente que siempre que una persona se halla en tal situación con respecto a mí o que no hay un motivo poderoso para determinarla a que me dañe y, por consiguiente, es incierto que me dañe o no, yo me encontraré mal en tal situación, y no puedo considerar la posibilidad o probabilidad de este daño sin una sensible inquietud. Las pasiones no son sólo afectadas por sucesos que son ciertos e infalibles, sino también, en un grado inferior, por los posibles y contingentes. Y aunque quizá yo no experimente nunca realmente ningún daño y descubra por las consecuencias que, filosóficamente hablando, la persona no posee ningún poder de dañarme, puesto que ella no ha ejercido ninguno, esto no evita mi malestar, que procede de mi anterior incertidumbre. Una pasión agradable puede operar aquí lo mismo que una desagradable y sugerir un placer cuando yo percibo ser posible o probable un bien por la posibilidad o probabilidad de que otro me lo conceda por la supresión de motivos poderosos que pueden haberlo impedido antes.

Pero podemos además observar que esta satisfacción aumenta cuando se aproxima algún bien de tal manera que se halla en el poder de uno tomarlo o dejarlo y no

existe ningún obstáculo físico ni ningún motivo verdaderamente poderoso para impedir nuestro goce. Como todos los hombres desean el placer, nada puede ser más probable que su existencia cuando no hay un obstáculo externo para producirlo y los hombres no ven peligro ninguno en seguir sus inclinaciones. En este caso, su imaginación anticipa fácilmente la satisfacción y sugiere la misma alegría que si se hallasen persuadidos de su real y actual existencia.

Pero esto no da suficientemente razón de la satisfacción que acompaña a las riquezas. El avaro obtiene un placer de su dinero, esto es, del poder que le concede de procurarse todos los placeres y ventajas de la vida, aunque sabe que ha gozado de sus riquezas durante cuarenta años sin gozar de ellas, y, por consecuencia, no se puede concluir, por ninguna especie de razonamiento, que la existencia real de estos placeres está más cercana que si él se hallase enteramente privado de todo lo que posee. Pero aunque no puede llegar a una conclusión semejante mediante el razonamiento referente a la mayor proximidad del placer, es cierto que él imagina estar más cerca de aquél siempre que se apartan todos los objetos externos y también los más poderosos motivos de interés y peligro que se oponen a ello. Para mayor información sobre este asunto debo remitirme a mi explicación de la voluntad, donde yo explicaré la falsa sensación de libertad que nos hace imaginarnos que podemos realizar algo que no es ni muy poderoso ni muy destructivo. Siempre que otra persona no se halle obligada por algún interés a abstenerse de un placer, juzgamos por experiencia que el placer existirá y que ella lo obtendrá probablemente. Pero cuando somos nosotros mismos los que nos hallamos en esta situación, juzgamos, mediante una ilusión de la fantasía, que el placer es aún más próximo e inmediato. La voluntad parece moverse fácilmente en todas direcciones y lograr una imagen de sí misma aun en aquel aspecto en que no produce nada. Mediante esta imagen, el placer parece aproximarse más cerca de nosotros y nos da la misma satisfacción que si fuese perfectamente cierto y seguro.

Será fácil ahora llevar este razonamiento a su término y probar que cuando las riquezas producen orgullo o vanidad en sus poseedores, como nunca dejan de hacerlo, es sólo mediante la doble relación de las impresiones e ideas. La verdadera esencia de las riquezas consiste en la facultad de procurar los placeres y conveniencias de la vida. La verdadera esencia de esta facultad consiste en la probabilidad de su ejercicio e impeliéndonos a anticipar por un razonamiento verdadero o falso la existencia real del placer. Esta anticipación del placer es en sí misma un placer muy considerable, y su causa es alguna posesión o propiedad de que gozamos y que está por esto relacionada con nosotros; vemos aquí claramente todas las partes del precedente sistema presentarse más exacta y distintamente ante nosotros.

Por la misma razón que las riquezas causan placer y orgullo y que la pobreza da lugar al desagrado y humildad, debe el poder producir la primera de estas emociones y la esclavitud la segunda. El poder o la autoridad sobre los otros nos hace capaces

de satisfacer todos nuestros deseos; la esclavitud, por someternos a la voluntad de los otros, nos expone a mil necesidades y mortificaciones.

Vale aquí la pena de observar que la vanidad del poder o la vergüenza de la esclavitud se aumenta considerablemente por la consideración de las personas sobre quien ejercemos nuestra autoridad o que la ejercen sobre nosotros; pues suponiendo ser posible que fabricásemos estatuas con un mecanismo tan admirable que pudieran moverse y obrar obedeciendo a la voluntad, es evidente que su posesión produciría placer y orgullo, pero no en grado tan grande como la misma autoridad cuando se ejerce sobre criaturas sensibles y racionales, pues su condición, al ser comparada con la nuestra, hace que ésta parezca más agradable y honorable. La comparación es, en todo caso, un método seguro de aumentar nuestra estima con respecto a alguna cosa. Un hombre rico siente mejor la felicidad de su condición oponiéndola a la de un mendigo. Pero existe una ventaja particular en el poder, por el contraste que se nos presenta en cierto modo entre, nosotros y la persona sobre quien mandamos. La comparación es obvia y natural: la imaginación lo halla en el verdadero sujeto: el paso del pensamiento a su concepción, es suave y fácil. Y que esta circunstancia tiene un efecto considerable aumentando su influencia aparece más adelante, al examinar la naturaleza de la malicia y de la envidia.

Sección XI

Del amor de la gloria.

Pero además de estas causas originarias del orgullo y la humildad existe una causa secundaria que tiene su raíz en la opinión de los otros y que posee una igual influencia sobre las afecciones. Nuestra reputación, carácter y nombre son consideraciones de gran peso e importancia, y hasta las demás causas del orgullo y la humildad, virtud, belleza y riquezas, tienen una pequeña influencia si no están secundadas por las opiniones y los sentimientos de los otros. Para dar razón de este fenómeno será necesario detenernos un poco y explicar primero la naturaleza de la simpatía.

Ninguna cualidad de la naturaleza humana es más notable, ni en sí misma ni en sus consecuencias, que la inclinación que poseemos a simpatizar con los otros y a recibir por comunicación sus inclinaciones y sentimientos aunque sean diferentes o contrarios a los nuestros. Esto no se revela sólo en los niños, que tácitamente abrazan toda opinión que les es propuesta, sino también en hombres de la mayor capacidad de juicio e inteligencia que hallan muy difícil seguir su propia razón o inclinaciones en oposición con la de sus amigos o compañeros acostumbrados. A este principio es posible atribuir la gran uniformidad que podemos observar en los caracteres y los modos de pensar de los individuos de una misma nación, y es mucho más probable que esta semejanza surja de la simpatía que de alguna influencia del suelo o clima, la cual, aunque continúa siempre la misma, no es capaz de conservar el

carácter de una nación idéntico durante una centuria. Un hombre de buen natural se encuentra en un instante dado del mismo humor que su compañía, y hasta el más orgulloso y arisco torna en su vida un tinte de sus compatriotas y conocidos. Un aspecto jovial produce una sensible complacencia y serenidad en mi espíritu; del mismo modo, un aspecto irritado o triste me llena de un repentino desaliento. Odio, resentimiento, estima, amor, valor, júbilo y melancolía son pasiones que experimento más por comunicación que por mi temperamento o disposición natural. Un fenómeno tan notable merece nuestra atención y debe ser investigado hasta llegar a sus primeros principios.

Cuando una afección es producida por simpatía, es sólo primeramente conocida por los efectos y por las manifestaciones externas, en el porte y la conversación, que sugieren sil idea. La idea se convierte en aquel momento en una impresión y adquiere un grado tal de fuerza y vivacidad que llega a convertirse en la verdadera pasión y a producir una emoción igual a la de una afección original. Tan instantáneo como sea este cambio de la idea en impresión, procede, sin embargo, de ciertas consideraciones y reflexiones que no escapan a la indagación rigurosa del filósofo, aunque sea él la persona en que tiene lugar.

Es evidente que la idea, o más bien la impresión, de nosotros mismos nos está siempre íntimamente presente y que nuestra conciencia nos da una concepción tan vivaz de nuestra persona que no es posible imaginar que algo pueda en este respecto superarla. Cualquiera, pues, que sea el objeto relacionado con nosotros mismos, debe ser concebido con una vivacidad de concepción semejante, de acuerdo con los anteriores principios, y aunque esta relación no será tan fuerte como la de causalidad, debe tener aún una influencia considerable. Semejanza y contigüidad son relaciones que no deben ser olvidadas, especialmente cuando, por una inferencia de causa y efecto y por la observación de signos externos, nos hallamos informados de la existencia real del objeto que es semejante o contiguo.

Ahora bien: es claro que la naturaleza ha establecido una gran semejanza entre las criaturas humanas y que jamás notamos una pasión o principio en otros sujetos de la que, en algún grado, no podamos hallar en nosotros un análogo. Sucede lo mismo con la estructura del espíritu que con la del cuerpo. Aunque las partes puedan diferir en su figura y tamaño, su estructura y composición son en general las mismas. Existe una notable semejanza que se conserva a pesar de toda la variedad, y esta semejanza debe contribuir mucho a hacernos experimentar los sentimientos de los otros y concebirlos con facilidad y placer. De acuerdo con esto hallamos que cuando, además de la semejanza general de nuestras naturalezas, existe una similaridad peculiar de nuestros modales, carácter, comarca o lenguaje, se facilita la simpatía. Cuanto más fuerte es la relación entre nosotros y un objeto tanto más fácilmente realiza la imaginación la transición y concede a la idea relacionada la vivacidad de concepción que posea la idea que nos formamos de nuestra propia persona.

Tampoco es la semejanza la única relación que ejerce este efecto, sino que ésta recibe nueva fuerza de otras relaciones que pueden acompañarla. Los sentimientos de los otros sujetos tienen poca influencia si están lejos de nosotros: requieren de la relación de contigüidad para comunicarse enteramente. Las relaciones de sangre, siendo una especie de causación, pueden a veces contribuir al mismo efecto, e igualmente la vecindad, que opera del mismo modo que la educación y costumbre, como veremos más adelante y más detenidamente(50). Todas estas relaciones, cuando van juntas, llevan la impresión o conciencia de nuestra propia persona hacia la idea de los sentimientos o pasiones de los otros y nos hacen concebirlos de la manera más intensa y vivaz.

Ya se ha hecho notar al comienzo de este TRATADO que todas las ideas provienen de impresiones y que estos dos géneros de percepciones difieren solamente en el grado de fuerza y vivacidad con que se presentan en el alma. Los elementos componentes de las ideas y de las impresiones son los mismos. La manera y el orden de su presentación pueden ser los mismos. Los diferentes grados de su fuerza y vivacidad son, por consiguiente, las únicas particularidades que los distinguen, y ya que esta diferencia puede ser suprimida en cierto modo por una relación entre impresiones e ideas, no es de extrañar que una idea de un sentimiento o pasión pueda por este medio ser vivificada de tal modo que se convierta en el verdadero sentimiento o pasión. La idea vívida de un objeto se aproxima siempre a su impresión, y es cierto que podemos sentir malestar o dolor por la mera fuerza de la imaginación y hacer que sea real una enfermedad sólo por pensar frecuentemente en ella. Esto es más notable en las opiniones y afecciones, y aquí es principalmente donde una idea vivaz se convierte en una impresión. Nuestras afecciones dependen más de nosotros mismos y de las operaciones internas del espíritu que ninguna otra clase de impresiones, razón por la que surgen más naturalmente de la imaginación y de las ideas vivaces que nos formamos de ellas. Esta es la naturaleza y causa de la simpatía, y de este modo experimentamos tan profundamente las opiniones y afecciones de los otros siempre que las descubrimos.

Lo que es más notable en este asunto es la decisiva confirmación que estos fenómenos nos proporcionan para el precedente sistema referente al entendimiento y, por consiguiente, para el presente, concerniente a las pasiones, puesto que ambos son análogos. De hecho, es evidente que cuando simpatizamos con las pasiones y sentimientos de los otros estos movimientos de ánimo aparecen primeramente en nuestro espíritu como meras ideas y se consideran como perteneciendo a otra persona de un modo idéntico al que tenemos de concebir cualquiera otra realidad. Es también evidente que las ideas de las afecciones de los otros se convierten en las impresiones que ellas representan, y que la pasión surge en conformidad con la imagen que nos formamos de ella. Todo esto es asunto de la más corriente experiencia y no depende de ninguna hipótesis filosófica. La ciencia puede ser sólo admitida

a explicar este fenómeno, aunque al mismo tiempo se debe confesar que es tan claro por sí mismo que hay poca ocasión de emplearla; pues aparte de la relación de causa y efecto, por la cual nos convencemos de la realidad de la pasión con la que simpatizamos, aparte de esto, digo, debemos ser auxiliados por las relaciones de semejanza y contigüidad para sentir la simpatía en su plena perfección. Y puesto que estas relaciones pueden convertir enteramente una idea en una impresión y hacer pasar la vivacidad de la última a la primera tan perfectamente que nada se pierda en la transición, podemos concebir fácilmente hasta qué punto la relación de causa y efecto, por sí sola, sirve para fortalecer y vivificar una idea. En la simpatía existe una conversión evidente de una idea en una impresión. Esta conversión surge de la relación del objeto con nosotros mismos. Nuestro propio yo nos es siempre íntimamente presente. Si comparamos todas estas circunstancias hallaremos que la simpatía corresponde exactamente a las operaciones de nuestro entendimiento y que aun contiene algo más sorprendente y extraordinario.

Ha llegado ya el momento de que volvamos nuestra vista de la consideración general de la simpatía a su influencia sobre el orgullo y la humildad, cuando estas pasiones surgen de la alabanza o censura, reputación o ignominia. Podemos observar que ninguna persona es alabada por otra con motivo de una cualidad que si fuese real no produjese sobre la persona que la posee orgullo. Los elogios se refieren al poder, riquezas, familia o virtud de aquélla, motivos todos de vanidad que ya hemos expuesto y explicado antes. Así, es cierto que si una persona se considera a sí misma bajo el mismo aspecto en que aparece a su admirador, recibirá de ello un placer separado y después experimentará orgullo o satisfacción de sí propia, de acuerdo con la hipótesis antes expuesta. Ahora bien: nada es más natural para nosotros que abrazar las opiniones de los demás en este particular, mediante la simpatía, que hace que sus sentimientos nos sean íntimamente presentes, y mediante el razonamiento, que nos hace considerar su juicio como una especie de argumento para lo que ellos afirman. Estos dos principios de autoridad y simpatía influyen en casi todas nuestras opiniones, pero tienen una peculiar influencia cuando juzgamos acerca de nuestro propio valor y carácter. Tales juicios van siempre acompañados de pasión(51) y nada tiende más a perturbar nuestro entendimiento y a arrastrarnos a opiniones, aun irracionales, que su conexión con la pasión, la que, extendiéndose sobre la imaginación, concede una fuerza adicional a toda idea relacionada. A lo que podemos añadir que, siendo conscientes de la gran parcialidad en nuestro propio favor, nos sentimos particularmente halagados por todo lo que confirma la buena opinión que tenemos de nosotros mismos y molestados por todo lo que se opone a ella.

Todo esto parece muy probable en teoría; pero para lograr plena certidumbre en este razonamiento debemos examinar el fenómeno de las pasiones y ver si está de acuerdo con él.

Entre estos fenómenos podemos considerar como muy favorable para nuestro propósito el de que aunque la gloria en general es agradable, obtenemos una mayor satisfacción de la aprobación de aquellos que estimamos y aprobamos que la de aquellos que odiamos o despreciamos. Del mismo modo nos sentimos principalmente mortificados con el desprecio de las personas cuyo razonamiento consideramos de algún valor, y somos indiferentes en gran medida frente a las opiniones del resto del género humano. Si el espíritu, por un instinto original, obtuviera un deseo de gloria y una aversión de la infamia, la fama y la ignominia nos influirán sin distinción alguna, y toda opinión, según fuera favorable o desfavorable, excitaría igualmente este deseo o aversión. El juicio de un tonto es el juicio de otra persona lo mismo que el de un hombre sabio, y es tan sólo inferior en su influencia sobre nuestro propio juicio.

No sólo nos sentimos más halagados con la aprobación de un hombre sabio que con la de un tonto, sino que recibimos una satisfacción adicional de la primera cuando es obtenida después de un íntimo y largo trato. Esto se explica del mismo modo.

Las alabanzas de los otros jamás nos procuran mucho placer, a no ser cuando coinciden con nuestra propia opinión y nos ensalzan con motivo de aquellas cualidades en las cuales nos distinguimos principalmente. Un mero soldado estima en poco el carácter de elocuencia; un hombre civil, poco el valor; un obispo, el humor, y un comerciante, el saber. Sea la que quiera la estima que un hombre pueda tener por una cualidad considerada abstractamente, cuando es consciente de que no la posee, le causará un placer escaso la opinión del mundo entero en este respecto, y esto porque no será capaz jamás de estar de acuerdo con la opinión de los otros.

Nada es más usual en hombres de buena familia pero de poca fortuna que abandonar sus amigos y patria y buscar su vida por medio de trabajos manuales entre extranjeros y no entre los que conocen su nacimiento y educación. Seremos desconocidos, dicen, en donde estemos. Nadie sospechará de qué familia procedemos. Nos apartaremos de todos nuestros amigos y conocidos y llevaremos así más fácilmente nuestra pobreza y falta de recursos. Al examinar estos argumentos encuentro que aportan pruebas muy convincentes para mi propósito presente.

Primeramente, podemos inferir de esto que el sufrimiento de ser despreciado depende de la simpatía y que la simpatía depende a su vez de la relación de los objetos con nosotros mismos, puesto que nos sentimos más heridos por el desprecio de personas que se hallan relacionadas con nosotros por la sangre y por la contigüidad en el espacio. Por esto tratamos de disminuir esta simpatía y sufrimiento separándonos de estas relaciones y colocándonos en una contigüidad con extranjeros y a distancia de nuestros conocidos.

Segundo: podemos concluir que las relaciones son necesarias, para la simpatía, no consideradas en absoluto como relaciones, sino por su influencia en la conversión de nuestras ideas de los sentimientos de los otros, en los sentimientos reales, mediante la asociación existente entre la idea de las personas que los experimentan

y nuestro propio yo. Pues aquí cuando las relaciones de familia y contigüidad subsisten, pero no están unidas en las mismas personas, contribuyen en un grado menor a la simpatía.

Tercero: esta circunstancia de la disminución de la simpatía por la separación de las relaciones es digna de nuestra atención. Supóngase que me hallo colocado en una mala situación económica entre extranjeros y que, en consecuencia, se me considera bajamente: yo me hallaré en esta situación mejor que si estuviese todos los días expuesto al desprecio de mi familia y mis compatriotas. En aquel caso sufro un doble despecho: por parte de mis relaciones, pero están ausentes; por otra, de los que viven en torno mío, pero éstos son extranjeros. Este doble despecho es igualmente fortalecido por las dos relaciones de familia y contigüidad. Pero como no son las mismas personas las que están enlazadas conmigo por estas dos relaciones, esta diferencia de ideas separa las impresiones que surgen del despecho y evita que se reúnan. El despecho de mis vecinos tiene una cierta influencia, como la tiene el de mi familia; pero estas influencias son diferentes y no van jamás unidas, lo que acaece cuando el despecho procede de personas que son a la vez mis vecinos y mi familia. Este fenómeno es análogo al sistema del orgullo y la humildad antes explicado, que puede parecer tan extraordinario para la opinión vulgar.

Cuarto: una persona, en estas circunstancias, oculta naturalmente su origen a aquellos entre los que vive y se halla muy molesto si alguno de ellos sospecha que pertenece a una familia muy superior a su presente fortuna y modo de vivir. Todo en este mundo se juzga por comparación. Lo que es una inmensa fortuna para un hombre privado es pobreza para un príncipe. Un aldeano se considerará feliz con lo que no aportará ni lo necesario para un caballero. Cuando un hombre se ha habituado a un modo espléndido de vida o se cree digno de él por su nacimiento o cualidad, cualquier cosa más inferior le parece desagradable y aun vergonzosa, y con la mayor habilidad oculta sus pretensiones a una fortuna mejor. Aquí él mismo conoce su poca fortuna; pero como aquellos con quien vive la ignoran, experimenta tan sólo la desagradable reflexión y comparación que le sugiere su pensamiento; pero no la experimenta jamás mediante la simpatía con otros, lo que contribuye mucho a su tranquilidad y satisfacción.

Si hay algunas objeciones a esta hipótesis, a saber: que el placer que obtenemos de la alabanza surge de la comunicación de los sentimientos, hallaremos al examinarlas que, si se consideran en su verdadera luz, sólo servirán para confirmarla. La gloria popular puede ser agradable aun al hombre que desprecia al vulgo; pero esto es porque su multitud le da un peso y autoridad adicional. Los plagiarios se deleitan con las alabanzas cuando son conscientes de que no las merecen; pero esto es una especie de construcción de castillos en el aire, en la que la imaginación se divierte con sus propias ficciones e intenta fortalecerlas mediante la simpatía con los sentimientos de los otros. Los hombres orgullosos son las más veces heridos por el des-

precio aunque no presten a él su asentimiento; pero esto es por la oposición entre la pasión que les es natural y la que reciben por simpatía. A un amante apasionado, del mismo modo, le desagrada en extremo que se censure y condene su amor, aunque es evidente que la oposición que se le hace no puede tener influencia más que por la actitud que toma ante sí mismo y por su simpatía con el que le censura. Si desprecia a éste o nota que bromea, sea lo que sea lo que se le diga no tendrá efecto alguno sobre él.

Sección XII

Del orgullo y la humildad en los animales.

Así, en cualquier respecto que consideremos este problema, podemos observar que las causas del orgullo y la humildad corresponden exactamente a nuestra hipótesis y que nada puede excitar una de estas dos pasiones sin hallarse relacionado con nosotros y producir un placer o dolor independiente de la pasión. Hemos probado no solamente que una tendencia a producir un placer o dolor es común a todas las causas del orgullo o la humildad, sino también que esto es lo único que les es común y que, por consecuencia, es la cualidad en virtud de la cual actúan. Hemos probado además que las causas más considerables de estas pasiones no son realmente otra cosa sino la facultad de producir sensaciones agradables o desagradables, y que, por consiguiente, que todos sus efectos, y entre ellos el orgullo y la humildad, se derivan solamente de este origen. Estos simples principios naturales, fundados en tales sólidas pruebas, deben ser admitidos por los filósofos, a menos que no se les puedan oponer objeciones que se me hayan ocultado.

Es usual entre los anatomistas unir a sus observaciones y experimentos sobre el cuerpo humano otros verificados sobre animales, y de la coincidencia de estos experimentos derivar una prueba, adicional para alguna hipótesis particular. Es indudablemente cierto que cuando la estructura de las partes en los animales es la misma que en el hombre, y la función de estas partes, por consiguiente, también la misma, las causas de la función no pueden ser diferentes, y lo que descubrimos como verdadero de una especie debe concluirse sin vacilación como verdadero de la otra. Así, aunque la mezcla de los humores y la composición de las partes diminutas se puede con razón presumir ser algo diferente en los hombres y en los animales, y que, por consiguiente, algún experimento que hagamos sobre los unos concerniente a los efectos de las medicinas no se aplicará a los otros, sin embargo, como la estructura de las venas y músculos, la fábrica y situación del corazón, de los pulmones, del estómago, del hígado y otras partes son las mismas o casi las mismas en todos los animales, la misma hipótesis que explica en una especie el movimiento muscular, la circulación del quilo, la circulación de la sangre, debe poderse aplicar a todas, y según su coincidencia o no coincidencia con los experimentos que hagamos en algu-

na especie de seres podemos obtener una prueba de su verdad o falsedad con respecto a todas. Apliquemos, por consiguiente, este método de investigación, que se ha mostrado tan justo y útil en los razonamientos concernientes al cuerpo, a nuestra presente anatomía del espíritu y veamos qué descubrimientos podemos hacer mediante él.

Para esto debemos mostrar primero la correspondencia de las pasiones en el espíritu de los animales y los hombres y después comparar las causas que producen estas pasiones.

Es claro que en casi todas las especies de animales, particularmente en las de género noble, hay evidentes signos de orgullo y humildad. El porte y marcha del cisne, del pavo o del pavo real muestran la alta idea que se forman de sí mismos y su desprecio de todos los demás. Lo más notable es que en las dos últimas especies de animales el orgullo se refiere siempre a la belleza y se presenta sólo en el macho. La vanidad y emulación de los ruiseñores en su canto ha sido comúnmente notada, lo mismo que la de los caballos en la velocidad de la carrera, de los perros en la finura del olfato, del toro y del gallo en la fortaleza, y de cualquier otro animal en su excelencia propia. Añádase a esto que todas las especies de animales que viven tan próximos del hombre que pueden familiarizarse con él muestran un evidente orgullo al obtener la aprobación de éste y se sienten halagados con sus alabanzas y caricias independientemente de toda otra consideración. No son las caricias de cualquiera, sin distinción, las que les producen vanidad, sino principalmente las de las personas que conocen y quieren; del mismo modo que la pasión es excitada en los hombres. Todo esto es prueba evidente de que el orgullo y la humildad no son meramente pasiones humanas, sino que se extienden a todo el género animal.

Las causas de estas pasiones son también las mismas en los animales que en nosotros, haciendo una justa concesión a nuestro conocimiento e inteligencia superiores. Así, los animales no poseen o poseen sólo un escaso sentido del vicio y la virtud, rápidamente olvidan las relaciones de sangre y son incapaces de las de derecho y propiedad. Por esta razón las causas de su orgullo y humildad deben estar sólo en el cuerpo y no pueden ser referidas ni al espíritu ni a los objetos externos. Pero en lo que se refiere al cuerpo, las mismas cualidades causan orgullo en los animales y en los hombres, y es en la belleza, fortaleza, rapidez o alguna otra cualidad útil o agradable en lo que este hecho se halla siempre fundado.

La próxima cuestión es, puesto que estas pasiones son las mismas y surgen de las mismas causas en todos los seres, si la manera de operar estas causas es la misma. Según todas las reglas de la analogía, esto es lo que precisamente debe ser esperado, y si nosotros hallamos en el examen que la explicación del fenómeno de la que hicimos uso en una especie no se aplica a las restantes, debemos presumir que esta explicación, aunque plausible, carece en realidad de fundamento.

Para decidir esta cuestión consideremos que evidentemente es la misma relación de ideas la que aquí hallamos y que se deriva de las mismas causas en el espíritu de los hombres que en el de los animales. Un perro que ha ocultado un hueso, frecuentemente olvida el sitio en donde está; pero cuando llega a él su pensamiento pasa fácilmente a lo que ocultó por medio de la contigüidad que produce una relación entre sus ideas. Del mismo modo, cuando ha sido golpeado duramente en algún lugar, tiembla al aproximarse a él aunque no distinga signos de un peligro presente. Los efectos de la semejanza no son tan notables; pero como esta relación constituye un elemento considerable de la causalidad, de la cual todos los animales muestran tan evidentemente un juicio, podemos concluir que las tres relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad actúan de la misma manera en los animales que en los seres humanos.

Hay casos suficientes de relación de impresiones para convencernos que existe una unión de ciertas afecciones con otras, en las especies inferiores de los seres del mismo modo que en las superiores, y que sus espíritus son llevados frecuentemente a través de una serie de emociones enlazadas. Un perro, cuando se halla exaltado por la alegría es llevado naturalmente a sentir amor y ternura o por su dueño o por un individuo del otro sexo. Del mismo modo, cuando se halla lleno de dolor o tristeza se hace pendenciero y de mal natural, y esta pasión, que en un comienzo era tristeza, con la más mínima ocasión se convierte en cólera.

Así, los principios internos que son necesarios en nosotros para producir orgullo o humildad son comunes a todos los seres, y puesto que las causas que excitan estas pasiones son las mismas, debemos concluir que estas causas actúan de la misma manera en todos los animales. Mi hipótesis es tan simple y supone una tan pequeña reflexión y juicio, que es aplicable a todo ser sensible, lo que no sólo debe ser admitido como una prueba convincente de su veracidad, sino que también, yo lo espero, constituirá una objeción a todo otro sistema.

Parte Segunda

Del amor y el odio

Sección Primera

Del objeto y causas del amor y el odio.

Es imposible por completo dar una definición de las pasiones del amor y el odio, y esto porque producen meramente una impresión simple sin mezcla o composición. Sería innecesario intentar una descripción de ellas partiendo de su naturaleza, origen, causas y objetos, porque serán los asuntos de la presente investigación y porque estas pasiones son lo suficientemente conocidas por sí mismas mediante nuestro sentir corriente y experiencia. Esto lo hemos hecho observar siempre con respecto al orgullo y la humildad y lo repetimos aquí con respecto al amor y al odio, y de hecho existe una semejanza tan grande entre estos dos pares de pasiones que nos hallamos obligados a comenzar resumiendo nuestros razonamientos concernientes a las primeras para poder explicar las últimas.

Así como el objeto inmediato del orgullo y la humildad es el yo o la persona idéntica de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones somos íntimamente conscientes, el objeto del amor y el odio se halla en alguna otra persona de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones no somos conscientes. Esto es, por experiencia, suficientemente evidente. Nuestro amor u odio se hallan siempre dirigidos a algún ser sensible externo a nosotros, y cuando hablamos de amor a nosotros mismos no lo hacemos en sentido directo y no tiene la sensación que éste produce nada de común con la tierna sensación que es producida por un amigo o por una amante. Lo mismo sucede con el odio. Podemos sentirnos martirizados por nuestras propias faltas y locuras, pero jamás sentimos cólera u odio más que por las injurias de los otros.

Sin embargo, aunque el objeto del amor y el odio sea siempre alguna otra persona, es claro que el objeto no constituye, hablando propiamente, la causa de esta pasión ni es suficiente por sí solo para excitarla. Ya que el amor y el odio son completamente contrarios en su sensación y tienen el mismo objeto, si este objeto fuese

la causa de ellos produciría las dos pasiones opuestas en igual grado, y puesto que desde el primer momento se destruirían la una a la otra, no sería capaz ninguna de ellas de presentarse. Debe, por consiguiente, existir alguna causa independiente de su objeto.

Si consideramos las causas del amor y el odio, hallaremos que son muy diversas y que no tienen muchos elementos comunes. La virtud, el conocimiento, el ingenio, el buen sentido, el buen humor de una persona producen amor o estima, del mismo modo que sus cualidades opuestas odio o desprecio. Las mismas pasiones surgen de perfecciones corporales como la hermosura, fuerza, ligereza, destreza, y de sus contrarios, y también de las ventajas y desventajas externas de familia, posesiones, vestidos, nación y clima. Todos estos objetos son los que, por sus diferentes cualidades, pueden producir amor y estima u odio y desprecio.

Partiendo de la consideración de estas causas podemos derivar una nueva distinción entre la cualidad que opera y el sujeto en la que está colocada. Un príncipe que posee un soberbio palacio obtiene la estima del pueblo por este hecho: primeramente, por la belleza del palacio, y segundo, por la relación de propiedad que le enlaza con aquél. La supresión de uno de estos dos factores destruye la pasión, lo que prueba evidentemente que su causa es compuesta.

Sería aburrido seguir las pasiones del amor y el odio a través de todas las observaciones que hemos hecho con motivo del orgullo y la humildad, y que son también aplicables a este segundo par de pasiones. Es suficiente hacer notar, en general, que el objeto del amor y el odio es evidentemente alguna persona pensante y que la sensación de la primera pasión es siempre agradable y la de la segunda desagradable. Podemos, por consiguiente, suponer con alguna apariencia de probabilidad que la causa de estas dos pasiones es siempre referida a un ser pensante y que la causa de la primera produce un placer separado y la de la segunda un dolor separado.

Uno de estos supuestos, a saber: que la causa del amor y el odio debe ser referida a una persona o a un ser pensante, para producir estas pasiones, es no sólo probable, sino demasiado evidente, para ser contestada. La virtud y el vicio, cuando son considerados en abstracto; la belleza y la deformidad, cuando se hallan en objetos inanimados; la pobreza y la riqueza, cuando conciernen a una tercera persona, no producen grado alguno de amor u odio, estima o desprecio con respecto de aquellos que no tienen relación con todo ello. Una persona que mira por la ventana y me ve a mí en la calle y detrás de mí un hermoso palacio que ninguna relación tiene conmigo, no creo que se pretenda que me otorgue el mismo respeto que si yo fuese el propietario del palacio.

No es evidente a primera vista que una relación de impresiones se requiera para estas pasiones por la razón que en la transición se confunden tanto una impresión con la otra que en cierto modo no se pueden distinguir. Pero del mismo modo que en el orgullo y la humildad fuimos capaces de hacer la separación y de probar que cada

causa de estas pasiones produce un dolor o placer separado, nos es dado observar aquí el mismo método con éxito, y en consecuencia examinar las varias causas del amor y el odio. Sin embargo, como yo tengo prisa por llegar a una plena y decisiva prueba de este sistema, dejo este examen por el momento, y mientras tanto intentaré relacionar con mi presente estudio todos mis razonamientos concernientes al orgullo y la humildad, por un argumento, fundado en una indiscutible experiencia.

Hay pocas personas que estando satisfechas con su propio carácter, talento o fortuna no deseen mostrarse a las gentes y adquirir el amor o aprobación del género humano. Ahora bien: es evidente que las mismas cualidades y circunstancias, que son las causas de orgullo o estima de sí mismo, son también las causas de vanidad o de deseo de reputación y que nosotros exhibimos siempre las particularidades de las que nos hallamos más satisfechos. Si el amor y la estima no fuesen producidos por las mismas cualidades que el orgullo, teniendo en cuenta cómo estas cualidades son atribuidas a nosotros mismos y los otros, este modo de proceder sería absurdo y no podría esperar nadie una correspondencia de sus sentimientos con los de cualquiera otra persona con la que éstos son compartidos. Es cierto que pocos pueden formarse sistemas exactos de pasiones o hacer reflexiones sobre su naturaleza general y semejanzas. Pero aun sin un progreso semejante, en filosofía no nos hallamos sometidos a muchos errores en este particular, pues somos guiados de un modo suficiente por la experiencia común y por el género de presentación, que nos indica qué voluntad actúa en los otros, por lo que la experimentamos inmediatamente en nosotros mismos. Puesto que la misma cualidad que produce orgullo o humildad causa el amor o el odio, todos los argumentos que han sido empleados para probar que las causas de las primeras pasiones producen un dolor o placer separado son aplicables con igual evidencia a las causas de las últimas.

Sección II

Experimentos para confirmar este sistema.

Considerando debidamente estos argumentos no hallará nadie escrúpulos para asentir a la conclusión que yo saco de ellos, y que concierne a la transición de impresiones y de ideas relacionadas especialmente, dado que es éste un principio por sí mismo fácil y natural. Pero para que podamos poner este sistema fuera de duda, tanto con referencia al amor y al odio como al orgullo y humildad, será apropiado hacer algunos nuevos experimentos acerca de estas pasiones y también recordar algunas de las observaciones que hemos antes ya realizado.

Para hacer estos experimentos supongamos que estoy en compañía de una persona por la que primeramente no experimentaba ningún sentimiento, ni de amistad ni de enemistad. Aquí tengo el objeto natural y último de estas cuatro pasiones situa-

do ante mí. Yo mismo soy el objeto propio del orgullo o la humildad; la otra persona es el objeto del amor o el odio.

Consideremos ahora con atención la naturaleza de estas pasiones y su situación con respecto de cada una de las otras. Es evidente que aquí hay cuatro afecciones colocadas como en un cuadrado, o en un enlace regular y en determinada distancia. Las pasiones del orgullo y la humildad, lo mismo que las del amor y el odio, se hallan enlazadas por la identidad de su objeto, que para el primer par de pasiones es el yo y para el segundo alguna otra persona. Estas dos líneas de comunicación o conexión forman los dos lados opuestos de un cuadrado. Además, orgullo y amor son pasiones agradables; odio y humildad, desagradables. Esta semejanza de sensación entre orgullo y amor y entre humildad y odio forma una nueva conexión y puede ser considerada como constituyendo los dos otros lados del cuadrado. En total: el orgullo se relaciona con la humildad, el amor con el odio, por sus ideas; el orgullo con el amor, la humildad con el odio, por sus sensaciones o impresiones.

Digo, pues, que nada puede producir alguna de estas pasiones sin encerrar una doble relación, a saber: la de las ideas con el objeto de la pasión y la de la sensación con la pasión misma. Esto es lo que debemos probar por nuestros experimentos.

Primer experimento. -Para proceder con el mayor orden en este experimento, supongamos que estando colocado en la situación antes mencionada, a saber, en compañía con alguna otra persona, se presenta un objeto que no tiene relación ni en las impresiones ni en las ideas con alguna de estas pasiones. Así, supongamos que miramos una piedra vulgar u otro objeto común que no se refiere a ninguno de los dos y no causa por sí mismo ninguna emoción o placer o pena independiente; es evidente que un objeto tal no producirá en nosotros ninguna de las cuatro pasiones. Ensayemos con cada una sucesivamente. Apliquemos el caso al amor, al odio, a la humildad y al orgullo; ninguna de estas pasiones surge ni en su grado más mínimo imaginable. Cambiemos el objeto tan frecuentemente como nos plazca, con la única condición de que escojamos uno que no contiene ninguna de las dos antedichas relaciones. Repitamos el experimento en todas las disposiciones de las que es susceptible el espíritu. Ningún objeto, en la vasta variedad de la naturaleza ni en disposición alguna, produce una pasión sin estas relaciones.

Segundo experimento. -Puesto que un objeto que carece de estas dos relaciones no puede jamás producir una pasión, concedámosle solamente una de estas relaciones y veamos qué se sigue. Así, supongamos que miro a una piedra o un objeto común que se refiere a mí o a mi compañero, y por este medio adquiere una relación de ideas con el objeto de la pasión; es claro que, considerando el asunto a priori, ninguna emoción, de cualquier género que sea, puede ser esperada razonablemente; pues aparte de que una relación de ideas actúa secreta y tranquilamente en el espíritu, concede un impulso igual hacia las pasiones opuestas de orgullo y humildad, amor y odio, teniendo en cuenta que el objeto concierne a nosotros o los otros; esta

oposición de las pasiones debe destruir a ambas y dejar al espíritu perfectamente libre de alguna afección o emoción. Este razonamiento a priori se confirma por la experiencia. Ningún objeto trivial o vulgar que no cause un dolor o placer independiente de la pasión será capaz, por su propiedad o relaciones con nosotros o los otros, de producir las afecciones de orgullo o de humildad, amor u odio.

Tercer experimento. -Es evidente, por consiguiente, que una relación de ideas no es capaz por sí sola de hacer surgir estas afecciones. Apartemos esta relación y en su lugar coloquemos una relación de impresiones, presentando un objeto que es agradable o desagradable, pero que no tiene relación con nosotros o nuestro compañero, y observemos las consecuencias. Al considerar el asunto primeramente a priori, como en el precedente experimento, podemos concluir que el objeto tendrá una escasa e incierta conexión con estas pasiones; pues, aparte de que esta relación no es una relación indiferente, no tiene el inconveniente de la relación de ideas ni nos dirige con igual fuerza a dos pasiones contrarias, que por su oposición se destruyen entre sí. Si consideramos, por otra parte, que esta transición de la sensación a la afección no está producida por un principio que produce una transición de ideas, sino que, al contrario, aunque una impresión pase fácilmente a otra, se supone el cambio de objetos contrario a todos los principios que causan una transición de este género podemos concluir de esto que nada será una causa durable o firme de una pasión si está enlazada con la pasión tan sólo por una relación de impresiones. Lo que nuestra razón concluirá por analogía, después de considerar estos argumentos, será que un objeto que produce placer o dolor, pero no tiene ninguna suerte de conexión ni con nosotros ni con los otros, puede dar una tendencia al espíritu para que éste naturalmente experimente orgullo o amor, humildad u odio y busque otros objetos en los que, mediante una doble relación, pueda hallar estas afecciones; pero un objeto que posee tan sólo una de estas relaciones, aunque una de las más ventajosas, no puede originar jamás una pasión constante y estable.

Afortunadamente, hallamos que todo este razonamiento está de acuerdo con la experiencia y el fenómeno de las pasiones. Supongamos que yo voy viajando con un compañero a través de una comarca en la cual los dos somos completamente extranjeros; es evidente que si el paisaje es hermoso, los caminos son agradables y las posadas cómodas, esto me pondrá de buen humor, tanto con respecto a mí como con respecto a mi compañero de viaje; pero si yo supongo que la comarca no tiene relación ni conmigo mismo ni con mi amigo, no puede ser aquélla la causa inmediata del orgullo o el amor, y, por consiguiente, si yo no hallo que la pasión se refiere a un otro objeto que muestre con uno de nosotros dos una relación más estrecha, mis emociones han de ser más bien consideradas como una fluctuación de una disposición elevada o humana que como una pasión estable. El caso es el mismo cuando el objeto produce dolor.

Cuarto experimento. -Habiendo hallado que ni un objeto sin una relación de ideas o impresiones ni un objeto que tiene sólo una relación pueden cansar nunca orgullo o humildad, la razón sola nos convencerá, sin un cuarto experimento, de que todo lo que posee una doble relación debe necesariamente excitar estas pasiones, pues es evidente que debe contener alguna causa. Pero para dejar a la duda el menor espacio posible renovemos nuestros experimentos y veamos si el suceso, en este caso, corresponde a nuestras esperanzas. Escojo un objeto, por ejemplo, una virtud que causa una satisfacción separada; a este objeto concedo una relación con el yo, y hallo que de estas circunstancias surge inmediatamente una pasión. Pero ¿qué pasión? Precisamente la del orgullo, para la que este objeto posee una doble relación. Su idea es relacionada con la del yo, objeto de la pasión; la sensación que produce asemeja a la sensación de la pasión. Para estar seguro de que no me engaño en este experimento suprimo la primera relación, después la otra, y hallo que cada supresión destruye la pasión y produce un objeto completamente indiferente. Pero no estoy contento con esto. Hago todavía un ulterior ensayo, y en lugar de suprimir la relación la cambio por otra de otro género. Supongo que la virtud es de mi compañero, no de mí mismo, y observo lo que se sigue de esta alteración. Inmediatamente percibo que la afección se transforma, y dejando de ser orgullo, en el que existe sólo una relación, a saber: de impresiones, se convierte en amor, que está determinado por una doble relación de impresiones e ideas. Repitiendo el mismo experimento, cambiando de nuevo la relación de las ideas, reduzco la impresión al orgullo, y por una nueva repetición la convierto otra vez en amor y benevolencia. Estando convencido de la influencia de esta relación ensayo el efecto de la otra, y cambiando la virtud por el vicio convierto la impresión agradable que surge de la primera en la desagradable que procede de la última. El efecto también aquí responde a lo esperado. El vicio, cuando pertenece a otro, excita, por medio de la doble relación, la pasión del odio en lugar del amor, que por la misma razón surge de la virtud. Para continuar el experimento cambio de nuevo la relación de ideas y supongo que el vicio se refiere a mí. ¿Qué se sigue? Lo que es usual. Un subsiguiente cambio de la pasión de odio en humildad. Esta humildad la transformo en orgullo por un nuevo cambio de impresión, y hallo después de todo esto que he terminado la serie y por estos cambios he conseguido levar la pasión a la situación en que la hallé primeramente.

Pero para hacer el asunto aún más cierto altero el objeto, y en lugar de vicio y virtud ensayo con la belleza o fealdad, riqueza o pobreza, poder y servidumbre. Estos objetos presentan una serie del mismo tipo que la anterior por el cambio de sus relaciones, y en cualquier orden que proceda, ya sea a través de orgullo, amor, odio, humildad, ya sea a través de humildad, odio, amor y orgullo, el experimento no presenta diversidad alguna. Estima y desprecio, de hecho, surgen en algunas ocasio-

nes, en lugar de amor y odio; pero aquéllas son en el fondo las mismas pasiones, tan sólo diversificadas por algunas causas que explicaremos más adelante.

Quinto experimento. -Para dar más grande autoridad a estos experimentos, cambiemos la situación de las circunstancias tanto como sea posible y coloquemos las pasiones y objetos en todas las diversas posiciones de que son susceptibles. Supongamos, aparte de las relaciones mencionadas, que la persona con la que hacemos todos estos experimentos se halla íntimamente enlazada con nosotros por la sangre o por la amistad. Es, así lo supondré, mi hijo o mi hermano o se halla relacionada conmigo por un largo comercio familiar. Supongamos primeramente que la causa de la pasión adquiere una doble relación de impresiones e ideas con esta persona y dejemos ver qué efectos resultan de todas estas complicadas atracciones y relaciones.

Antes que considere lo que de hecho ellas son, determinemos lo que ellas pueden ser, de acuerdo con mi hipótesis. Es claro que, según sea la impresión agradable o desagradable, la pasión del amor o del odio debe surgir con respecto a la persona que se halla enlazada con la causa de la impresión, por esta doble relación que en todo lo dicho he requerido. La virtud de un hermano me hace amarle, y su vicio o infamia debe excitar la pasión contraria. Pero para juzgar solamente de la situación de las cosas no debo esperar que las afecciones permanezcan aquí y que no se transformen en otra impresión. Como aquí hay una persona que, por medio de una doble relación, es el objeto de mi pasión, un razonamiento análogo me lleva a pensar que la pasión se transformará ulteriormente. La persona tiene una relación de ideas conmigo mismo, según lo supuesto; la pasión de la que ella es el objeto, por ser agradable o desagradable, tiene una relación con el orgullo y la humildad. Es evidente, pues, que una de estas pasiones debe surgir del amor o el odio.

Este es el razonamiento que yo hago de acuerdo con mi hipótesis, y me place hallar al experimentarlo que todo responde exactamente a mi explicación. La virtud o el vicio de un hijo o hermano no sólo excitan amor u odio, sino que, por una nueva transición producida por causas similares, dan lugar a orgullo o humildad. Nada causa una mayor vanidad que una cualidad notable en nuestra familia y nada mortifica más que su vicio o infamia. Esta exacta conformidad de la experiencia con el razonamiento es una prueba convincente de la solidez de la hipótesis acerca de la cual ahora razonamos.

Sexto experimento. -Esta evidencia aumentará aún si hacemos el experimento a la inversa y manteniendo las mismas relaciones comenzamos solamente con otra pasión. Supongamos que en lugar del vicio o la virtud de un hijo o un hermano, que causa primero amor u odio, colocamos estas cualidades buenas o malas en nosotros mismos, sin una inmediata conexión con la persona que está relacionada con nosotros: la experiencia nos muestra que por este cambio de la situación se rompen los eslabones de la cadena y que el espíritu no pasa de una pasión a otra, como en el

ejemplo precedente. Jamás amamos u odiamos a un hijo o a un hermano por la virtud o el vicio que discernimos en nosotros mismos, aunque es evidente que las mismas cualidades en aquéllos nos producirían un sensible orgullo o humildad. Esto puede a primera vista estimarse contrario a mi hipótesis, puesto que las relaciones de las impresiones e ideas son en ambos casos las mismas. Orgullo y humildad son impresiones relacionadas con el amor y el odio. Yo mismo me hallo relacionado con la persona. Deberá, por lo tanto, ser esperado que iguales causas produzcan iguales efectos y que una transición perfecta surja de la doble relación, como en los otros casos. Esta dificultad puede fácilmente resolverse por las siguientes reflexiones:

Es evidente que, puesto que somos siempre íntimamente conscientes de nosotros mismos y de nuestros sentimientos y pasiones, sus ideas deben afectarnos con una mayor vivacidad que las ideas

de los sentimientos y pasiones de alguna otra persona. Ahora bien: todo lo que nos afecta con vivacidad y aparece bajo una luz plena e intensa nos fuerza, en cierto modo, a considerarlo y se presenta al espíritu a la más pequeña indicación o trivial relación. Por la misma razón, cuando está presente atrae hacia sí nuestra atención y la impide vagar por otros objetos, aunque sea fuerte la relación que éstos tengan con nuestro primer objeto. La imaginación pasa fácilmente de las ideas obscuras a las vivaces y difícilmente de las vivaces a las obscuras. En el primer caso la relación es ayudada por otro principio; en el segundo caso está dificultada por él.

Ahora bien: yo he observado que estas dos facultades del espíritu, la imaginación y las pasiones, se asisten mutuamente en sus actividades cuando sus tendencias son similares y cuando actúan sobre un mismo objeto. El espíritu experimenta siempre una propensión a pasar de una pasión a otra relacionada con ella, y esta propensión es facilitada cuando el objeto de una pasión está relacionado con el de la otra. Los dos impulsos coinciden y hacen el tránsito total más suave y fácil. Pero si sucede que aunque la relación de ideas, estrictamente hablando, continúa la misma su influencia en cuanto a la transición no tiene lugar, es evidente que su influencia sobre las pasiones debe cesar como siendo dependientes de esta transición. Esta es la razón de por qué el orgullo o la humildad no se transforman en amor u odio con la misma facilidad con que las últimas pasiones se cambian en éstas. Si una persona es mi hermano, yo lo soy suyo igualmente; pero aunque las relaciones sean recíprocas tienen efectos muy diferentes sobre la imaginación. El paso es suave y patente, partiendo de la consideración de alguna persona relacionada con nosotros mismos, de quien somos siempre conscientes. Pero cuando las afecciones se dirigen a nosotros mismos la fantasía no pasa con la misma facilidad de este objeto a otra persona, se halle tan enlazada como se quiera con nosotros. Esta transición fácil o difícil de la imaginación actúa sobre las pasiones y facilita o retarda su transición; lo que es una clara prueba de que ambas facultades, pasiones e imaginación, se encuentran enlazadas y que, las relaciones de las ideas tienen una influencia sobre las afecciones.

Aparte de innumerables experimentos que prueban esto, hallamos aquí que, aun cuando la relación permanece, si por una particular circunstancia su efecto usual sobre la fantasía, que produce una asociación o transición de ideas, se suprime, desaparece su efecto acostumbrado sobre las pasiones, consistente en hacernos pasar de una a otra.

Alguien quizá hallará una contradicción entre este fenómeno y el de la simpatía, en la que el espíritu pasa fácilmente de la idea de nosotros mismos a la de otro objeto relacionado con nosotros. Pero esta dificultad se desvanecerá si consideramos que en la simpatía nuestra propia persona no es el objeto de una pasión ni hay nada que haga que se fije nuestra atención sobre nosotros mismos, como en el caso presente, donde suponemos nos hallamos afectados por humildad u orgullo. Nosotros mismos, independientemente de la percepción de todo otro objeto, no somos en realidad nada; razón por la que debemos dirigir la vista a los objetos externos, y es natural para nosotros considerar con más atención lo que está cerca de nosotros o se nos asemeja. Pero cuando el yo es el objeto de la pasión no es natural abandonar la consideración de él hasta que la pasión desaparezca, en cuyo caso la doble relación de impresiones e ideas no puede operar más tiempo.

Séptimo experimento. -Para someter este razonamiento en su totalidad a un ulterior examen hagamos un nuevo experimento, y del mismo modo que hemos visto antes los efectos de las pasiones e ideas relacionadas, supongamos ahora una identidad de pasiones que acompaña a una relación de ideas y consideremos los efectos de esta nueva situación. Es evidente que una transición de pasiones de un objeto al otro debe aquí con toda razón ser esperada, puesto que la relación de ideas se supone que continúa aún y una identidad de impresiones debe producir una más fuerte conexión que la más perfecta semejanza que puede ser imaginada. Si, por consiguiente, una doble relación de impresiones e ideas es capaz de producir una transición de la una a la otra, mucho más lo será una identidad de impresiones con una relación de ideas. De acuerdo con esto, hallamos que cuando odiamos o amamos una persona, la pasión raramente continúa con sus límites iniciales, sino que se extiende a todos los objetos contiguos y comprende los amigos y relaciones de aquella persona a quien amamos u odiamos. Nada es más natural que experimentar cariño por el hermano de un amigo nuestro con motivo de esta amistad, sin necesidad de ningún examen detallado de su carácter. Una querella con una persona nos produce odio por toda su familia, aunque sea ésta enteramente inocente con respecto a lo que nos desagrada. Ejemplos de este género se encuentran por todas partes.

Hay sólo una dificultad en este experimento, y que es necesario tener en cuenta antes de seguir más adelante. Es evidente que aunque toda pasión pasa fácilmente de un objeto a otro relacionado con él, esta transición se hace con mayor facilidad cuando el objeto más importante se presenta primero y le sigue el de menos importancia que cuando el orden se invierte y el de menos importancia aparece antes. Así,

es más natural para nosotros amar al hijo por su padre que al padre por el hijo, al criado por el amo que al amo por el criado, al súbdito por el príncipe que al príncipe por el súbdito. De igual modo concebimos más fácilmente un odio por toda una familia cuando nuestra primitiva querella ha sido con el jefe de la misma que cuando nos hemos disgustado con un hijo, con un criado o con algún otro miembro inferior. En breve, nuestras pasiones, del mismo modo que los otros objetos, descienden con mayor facilidad que ascienden.

Para que comprendamos en qué consiste la dificultad de la explicación de este fenómeno debemos considerar que la misma razón que determina la imaginación a pasar de los objetos remotos a los próximos produce igualmente un cambio, más fácil, de lo menos a lo más que de lo más a lo menos. Todo lo que tiene mayor influencia es lo más notado, y lo más notado se presenta más rápidamente a la imaginación. Somos más aptos para omitir en un objeto lo que hay de trivial que lo que aparece como un elemento considerable; especialmente si el último se presenta el primero en el tiempo y llama primeramente nuestra atención. Así, si una casualidad nos hace considerar los satélites de Júpiter, nuestra fantasía se halla naturalmente determinada para producir la idea de este planeta; pero si primeramente reflexionamos sobre el planeta, es más natural para nosotros el omitir sus satélites. La mención de las provincias de un imperio lleva nuestro pensamiento a considerar el imperio, pero la fantasía no vuelve con la misma facilidad a la consideración de las provincias. La idea del criado nos hace pensar en el amo, la del súbdito lleva nuestra atención hacia el príncipe. Pero la misma relación no tiene una influencia igual para llevarnos en sentido contrario. Y en esto se halla fundado el reproche de Cornelia a sus hijos, de que debían sentirse avergonzados de ser más conocidos por el nombre de la hija de Escipión que por el de la madre de los Gracos. Esto era, con otras palabras, exhortarlos a hacerse por sí mismos ilustres y famosos, como su abuelo, porque de otro modo, la imaginación del pueblo pasando por ella, que era la intermediaria, y colocada en igual relación con ambos, habría abandonado este nombre y los habría designado con el que fuese más considerable y de mayor actualidad. Sobre el mismo principio se funda la costumbre corriente de llevar las mujeres casadas el nombre de sus maridos, más bien que los maridos los nombres de sus mujeres, y también la ceremonia de conceder la precedencia a los que honramos y respetamos. Podemos hallar muchos otros ejemplos para confirmar este principio, si no fuese completamente evidente.

Ahora bien: puesto que la fantasía halla la misma facilidad de pasar de lo menos a lo más que de lo remoto a lo contiguo, ¿por qué no auxilia esta transición de ideas a la transición de pasiones, en el primer caso como en el segundo? Las virtudes de un amigo o hermano producen primero orgullo y después amor, porque en este caso la imaginación pasa de lo remoto a lo contiguo, de acuerdo con su tendencia natural. Nuestra virtud no produce primero orgullo y después amor a un amigo o hermano,

porque el paso en este caso sería de lo próximo a lo remoto, lo que es contrario a su tendencia. El amor o el odio de un inferior no causa fácilmente una pasión por el superior, aunque sea ésta la tendencia natural de la imaginación, mientras que el amor u odio a un superior causa una pasión hacia el inferior análoga, lo que es contrario a la antedicha tendencia. En breve, la misma facilidad de transición no actúa de la misma manera sobre lo superior y lo inferior que sobre lo contiguo y lo remoto. Estos dos fenómenos, que parecen contradictorios, requieren cierta atención para ser reconciliados.

Como la transición de ideas se hace aquí contra la tendencia natural de la imaginación, esta facultad debe ser dominada por algún principio más fuerte y de otro género, y ya que aquí no hay nada presente al espíritu sino impresiones e ideas, este principio debe residir necesariamente en las impresiones. Ahora bien: ha sido observado que las pasiones o impresiones se enlazan sólo por su semejanza y que donde dos pasiones colocan al espíritu en la misma o similar disposición es natural pasar de la una a la otra; por el contrario, una repugnancia entre las disposiciones produce una dificultad en las pasiones; pero puede observarse que esta repugnancia puede surgir de una diferencia de grado lo mismo que de una diferencia de cualidad, y no experimentamos una mayor dificultad para pasar repentinamente de un pequeño grado de amor a un pequeño grado de odio que de un grado pequeño a uno grande de las mismas pasiones. Un hombre que está tranquilo o moderadamente agitado es tan diferente, en cierto respecto, de él mismo cuando se halla dominado por una pasión violenta como pueden serlo entre sí dos personas distintas; no es fácil pasar de un extremo al otro sin un considerable intervalo intermedio.

No es menor la dificultad, si no es más grande, de pasar de una pasión fuerte a una débil que de una débil a una fuerte, dado que una de las pasiones, al surgir, destruye la otra y las dos no pueden existir al mismo tiempo. Sin embargo, el caso es enteramente diferente cuando las pasiones se unen y actúan sobre el espíritu al mismo tiempo. Una pasión débil cuando se adiciona a una fuerte no produce un cambio tan considerable en la disposición como una fuerte cuando se adiciona a una débil, razón por la cual existe una más íntima conexión entre el grado grande y el pequeño que entre el pequeño y el grande.

El grado de una pasión depende de la naturaleza de su objeto, y una afección dirigida a una persona que es considerada por nosotros como honorable invade y posee el espíritu mucho más que una pasión que tiene por objeto una persona que estimamos menos. Aquí, pues, la contradicción entre la tendencia de la imaginación y la pasión se presenta. Cuando dirigimos nuestro pensamiento desde un objeto grande a uno pequeño la imaginación halla más facilidad para pasar del pequeño al grande que del grande al pequeño; pero la afección, por el contrario, encuentra una mayor dificultad, y como las afecciones son un principio más poderoso que la imaginación, no es de admirar que prevalezcan y conduzcan al espíritu por su propio

camino. A pesar de la dificultad de pasar de una idea de lo grande a la de lo pequeño, una pasión dirigida a lo primero produce siempre una pasión similar dirigida a lo segundo cuando lo grande y lo pequeño se hallan relacionados entre sí. La idea del criado, lleva nuestro pensamiento más fácilmente a la del amo, pero el odio del amo produce con mayor facilidad cólera o mala voluntad hacia el criado. La pasión más fuerte en este caso es la que tiene la precedencia, y no produciendo la adición de la más débil un cambio considerable en la disposición, el paso se hace de este modo más fácil y natural entre ellas.

Así como en el experimento precedente hallamos que una relación de ideas que por una particular circunstancia cesa de producir su efecto usual facilitando la transición de las ideas cesa igualmente de actuar sobre las pasiones, en el que sigue hallaremos la misma propiedad con respecto de las impresiones. Dos grados diferentes de la misma pasión se ponen en relación entre sí de un modo seguro; pero si el menor es el primero que se presenta no posee o posee en pequeño grado la tendencia a evacar el mayor, y esto porque la adición del mayor al menor produce una alteración más sensible del estado de ánimo que la adición del pequeño al grande. Estos fenómenos, si se consideran debidamente, serán pruebas convincentes de la hipótesis presente.

Estas pruebas serán confirmadas si consideramos la manera cómo el espíritu concilia la contradicción que yo he observado entre las pasiones y la imaginación. La fantasía pasa con más facilidad de lo menor a lo mayor que de lo mayor a lo menor. Por el contrario, una pasión violenta produce más fácilmente una débil que una débil una violenta. En esta oposición, la pasión, en último término, prevalece sobre la imaginación; pero esto sucede comúnmente acomodándose la primera a la última y buscando alguna otra cualidad que pueda compensar el principio del que surge la oposición. Cuando amamos a un padre o cabeza de familia casi no pensamos en sus hijos o criados; pero cuando éstos se hallan presentes a nosotros o cuando podemos de algún modo servirlos, la proximidad y contigüidad en este caso aumenta su importancia o al menos suprime la oposición que la fantasía hace para la transición de los afectos. Si la imaginación halla una dificultad para pasar de lo grande a lo pequeño halla una igual facilidad para pasar de lo remoto a lo contiguo, lo que reduce el problema a una igualdad y deja la vía libre para el tránsito de una pasión a otra.

Octavo experimento. -He hecho observar que la transición del amor o el odio al orgullo o humildad es más fácil que la del orgullo o la humildad al amor u odio, y que la dificultad que la imaginación halla al pasar de lo contiguo a lo remoto es la causa de por qué sólo raramente tenemos un ejemplo de la transición últimamente citada de estas afecciones. Debo, sin embargo, hacer una excepción, a saber: cuando la verdadera causa del orgullo o la humildad se halla en alguna otra persona, pues en este caso la imaginación se ve obligada a considerar la persona y no puede-limitar su

consideración a nosotros mismos. Así, nada produce más rápidamente cariño o afección por una persona que su aprobación de nuestra conducta y carácter, como, por otra parte, nada inspira un odio tan grande como su censura o desprecio. Aquí es evidente que la pasión original es orgullo o humildad, cuyo objeto es el yo, y que esta pasión se transforma en amor u odio, cuyo objeto es alguna otra persona, a pesar de la regla que yo he establecido de que la imaginación pasa con dificultad de lo contiguo a lo remoto. La transición en este caso no se hace meramente por la relación existente entre nosotros y la otra persona, sino porque la otra persona es la causa real de nuestra primera pasión, y, en consecuencia, se halla ligada íntimamente con ella. Su aprobación es la que produce orgullo, su desaprobación la que produce humildad. No es, pues, de extrañar que la imaginación ande a la inversa su camino acompañada con las pasiones relacionadas del amor y el odio. Esto no es una contradicción, sino una excepción de la regla, y una excepción que surge de la misma razón que la regla misma.

Una excepción como ésta es más, por consiguiente, una confirmación de la regla. Y de hecho, si consideramos los ocho experimentos que hemos expuesto, hallaremos que el mismo principio aparece en todos ellos y que por medio de una transición que surge de una doble relación de impresiones e ideas se producen orgullo y humildad y amor y odio. Un objeto sin relación alguna(52) o con una sola no produce jamás una de estas pasiones, y hallamos que la pasión varía siempre en conformidad con la relación. Es más, podemos observar que siempre que la relación, por alguna circunstancia particular, no tiene su efecto usual, produciendo una transición de ideas o impresiones(53), cesa de actuar sobre las pasiones y da lugar al orgullo o el amor, humildad u odio. Hallamos aún que esta regla se mantiene como buena a pesar de la apariencia de su contrario(54), y del mismo, modo que sabemos por experiencia que una relación no tiene efecto cuando el examen nos muestra ciertas circunstancias particulares que evitan la transición, en los casos en que esta circunstancia, aunque presente, no evita la transición se encuentra que este hecho surge de alguna otra circunstancia que compensa aquélla. Así, no sólo las variaciones se reducen por sí mismas en un principio general, sino las variaciones de las variaciones.

Sección III

Dificultades resueltas.

Ante tantas y tan evidentes pruebas, tomadas de la experiencia diaria y de la observación, parece superfluo entrar en el examen particular de todas las causas del amor y el odio. Emplearé, pues, el final de esta parte: primero, resolviendo algunas dificultades concernientes a causas particulares de estas pasiones, y segundo, examinando las afecciones compuestas que surgen de la combinación del amor y el odio con otras emociones.

Nada es más evidente que una persona adquiere nuestro cariño o está expuesta a nuestra mala voluntad según el placer o dolor que recibimos de ella, y que las pasiones acompañan exactamente a las sensaciones en todos sus cambios y variaciones. Sean los que quieran los medios empleados, sus servicios, su belleza, su adulación para hacerse útil o agradable a nosotros, puede estar segura de nuestra afección, y del mismo modo, sean los que quieran los agravios o desagrados, jamás dejará de excitar nuestra cólera u odio. Cuando nuestra nación se halla en guerra con otra detestamos a ésta como poseyendo el carácter de cruel, pérfida, injusta y violenta; pero siempre nos estimamos, tanto a nosotros, como a nuestros aliados, como equitativos, moderados y clementes. Si el general de nuestros enemigos tuvo éxito, sólo con dificultad le concedemos la figura, y el carácter de un hombre. Es un hechicero, tiene comunicación con los demonios, como se dice de Oliverio Cromwell y del duque de Luxemburgo; es sangriento, y se complace en la muerte y la destrucción. Si el éxito cae de nuestra parte, nuestro jefe tiene todas las cualidades opuestas, y es un modelo de virtud, de valor y de noble conducta. A su perfidia llamamos sagacidad; su crueldad es un mal inseparable de la guerra. En resumen: tendemos a hacer desaparecer o a dignificar cada una de sus faltas, dotándolas con el nombre de la virtud que se les aproxima. Es evidente que el mismo modo de pensar reina en la vida corriente.

Hay algunos que añaden otra condición y exigen no solamente que el dolor y el placer surjan de una persona, sino también que surjan a sabiendas y con un particular designio e intención. Un hombre que nos hiere y ofende por accidente no llega a ser nuestro enemigo por esto, ni nos sentimos ligados por lazos de gratitud con el que nos hace un servicio de la misma manera. Por la intención juzgamos de las acciones, y según ésta es buena o mala, llegan a ser aquéllas causas de amor u odio.

Aquí debemos hacer una distinción. Si la cualidad de otro que agrada o desagrada es constante e inherente a la persona y carácter, causará amor u odio independiente de la intención; de otro modo se requieren un conocimiento y designio para originar estas pasiones. Una persona que sea desagradable por su fealdad o insensatez es objeto de nuestra aversión, aunque nada es más cierto que dicha persona no tiene la menor intención de desagradarnos por estas cualidades; pero si el desagrado procede de una acción, no de una cualidad, que es producida y desaparece en un momento, es necesario, para producir alguna relación y enlazar esta acción suficientemente con la persona, que se derive de un particular pensamiento y designio previo. No es suficiente que la acción surja de la persona y la tenga como su inmediata causa y autor. Esta relación sola es demasiado débil e inconstante para ser el fundamento de estas pasiones. No alcanza a la parte sensible y pensante, y ni procede de algo durable en ella ni deja algo tras de sí, sino que pasa en un momento y como si nunca hubiera existido. Por el contrario, una intención muestra ciertas cualidades, que permaneciendo después que la acción ha sido realizada la enlazan con la persona y

facilitan la transición de ideas de la una a la otra. Jamás podemos pensar en ella sin reflexionar sobre estas cualidades, a menos que el arrepentimiento y un cambio de vida hayan producido una alteración en este respecto, caso en el que la pasión se halla en cierto modo alterada. Esto es, por consiguiente, una razón de por qué se requiere una intención para excitar amor u odio.

Debemos además considerar que una intención, además de fortalecer la relación de ideas, es necesaria frecuentemente para producir una relación de impresiones y dar origen al placer y al dolor, pues se puede observar que el elemento principal de una injuria es el desprecio y odio que se revela en la persona que nos injuria, y sin esto la mera afrenta nos produce un dolor menos sensible. Del mismo modo, un favor es agradable capitalmente porque halaga nuestra vanidad y es una prueba de cariño y estima por parte de la persona que lo realiza. Al desaparecer la intención hace desaparecer la mortificación en un caso y la vanidad en el otro, y debe así, en consecuencia, producir una notable disminución en las pasiones de amor y odio.

Concedo que estos efectos, que provienen de la supresión del designio y que consisten en disminuir la relación de las impresiones y las ideas, no son totales y que tampoco son capaces para suprimir totalmente estas relaciones; pues puedo preguntarme ahora si la supresión del designio es capaz de suprimir la pasión de amor u odio. La experiencia, estoy seguro de ello, nos muestra lo contrario, y nada es más cierto que los hombres frecuentemente caen en una cólera violenta por injurias que ellos mismos deben confesar que han sido involuntarias y accidentales. Esta emoción, sin embargo, no puede ser de larga duración, pero es bastante para mostrar que existe una conexión natural entre dolor y cólera y que la relación de impresiones operará sobre la base de una débil relación de ideas. Sin embargo, cuando la violencia de la impresión se halla algo atenuada el defecto de la relación comienza a ser mejor notado, y como el carácter de la persona no se halla de ningún modo incluido en tales injurias, que son casuales e involuntarias, sucede rara vez que experimentemos con respecto de ella una enemistad duradera.

Para ilustrar esta doctrina con un ejemplo correspondiente podemos hacer notar que no sólo el dolor que procede de otra persona por accidente tiene poca fuerza para excitar una pasión, sino que también sucede lo mismo con aquel que procede de una necesidad o deber reconocido. Uno que tenga el designio real de dañarnos, no naciendo éste de odio ni de mala voluntad, sino de la justicia y equidad, no provoca por nuestra parte odio hacia él si somos en algún grado razonables; sin embargo, él es la causa, y la, causa conocida, de nuestro sufrimiento. Examinemos un poco este fenómeno.

Es evidente, en primer lugar, que esta circunstancia no es decisiva, y aunque pueda ser capaz de disminuir las pasiones rara vez puede suprimirlas. ¡Qué pocos criminales existen que no experimenten mala voluntad por los que los acusan o por el juez que los condena, aunque son conscientes de que son merecedores de ello! De

igual modo, nuestro antagonista en un pleito o nuestro competidor para un empleo son considerados habitualmente como enemigos, aunque debemos reconocer, si reflexionamos un momento, que sus motivos son tan justificables como los nuestros.

Además, podemos considerar que cuando recibimos daño por parte de una persona nos inclinamos a imaginarla como criminal, y sólo con extrema dificultad reconocemos su justicia o inocencia. Esta es una prueba clara de que, independientemente de la opinión de la intención dañina, todo daño o dolor tiene la tendencia natural a excitar nuestro odio y que después buscamos las razones que puedan justificar y fundamentar la pasión. Aquí la idea del daño no produce la pasión, sino que surge de ella.

No es de extrañar que la pasión produzca la opinión de la injuria, pues de otro modo tendría que sufrir una considerable disminución, lo que todas las pasiones evitan tanto como es posible. La supresión del daño puede suprimir la cólera sin probar que la cólera surge sólo de la injuria. El daño y la justicia son dos objetos contrarios, de los cuales uno tiene la tendencia a producir odio y otro amor, y según sus diferentes grados y nuestro particular modo de pensar prevalece uno de los objetos y excita la pasión que le es propia.

Sección IV

Del amor producido por las relaciones.

Habiendo dado una razón de por qué varias acciones que causan un placer o dolor real no excitan ningún grado o excitan un grado mínimo de las pasiones de amor u odio hacia sus autores, será necesario mostrar en qué consiste el placer o desagrado de varios objetos que por experiencia sabemos que producen estas pasiones.

De acuerdo con el precedente sistema, se requiere siempre una doble relación de impresiones e ideas entre la causa y el efecto para producir amor u odio. Pero aunque esto es universalmente válido es de notar que la pasión del amor puede ser producida por una relación sola de un género diferente, a saber: la existente entre nosotros y el objeto, o, hablando más propiamente, que esta relación va acompañada siempre de las otras dos. Todo lo que se halla unido a nosotros por algún lazo puede seguramente ser el objeto de nuestro amor, de un modo proporcional a esta relación, sin necesidad de indagar sus otras propiedades. Así, la relación de sangre produce el lazo más fuerte de que el espíritu es capaz en el amor de los padres a los hijos, y en menor grado, la misma afección cuando la relación disminuye. No sólo la consanguinidad tiene este efecto, sino cualquier otra relación, sin excepción. Amamos a nuestros compatriotas, a nuestros vecinos, a los que hacen un trabajo análogo al nuestro, a los que ejercen nuestra misma profesión y hasta aquellos que llevan nuestro nombre. Cada una de estas relaciones se estima como un lazo y tiene un reducido derecho a requerir nuestra afección.

Existe otro fenómeno paralelo a este, a saber: que el trato social, sin ningún género de relación, da lugar al amor o al cariño. Cuando hemos intimado con una persona a quien tratamos habitualmente, aunque frecuentando su compañía no hayamos notado que posea ninguna cualidad notable, no podemos menos de preferirla a personas extrañas de cuyo superior mérito nos hallamos persuadidos. Estos dos fenómenos, el de los efectos de la relación y el del trato, se esclarecen mutuamente y pueden ser explicados por el mismo principio.

Los que encuentran un placer en declamar contra la naturaleza humana han observado que el hombre es incapaz de bastarse a sí mismo, y por esto cuando rompe los lazos que le unen con los objetos externos cae inmediatamente en la más profunda melancolía y desesperación. De esto -dicen- procede la continua busca de las diversiones del juego, de la caza, de los negocios, por las cuales intentamos olvidarnos de nosotros mismos y despertar nuestros espíritus animales del estado lánguido en el cual caen cuando no se hallan agitados por alguna activa y vivaz emoción. Concuerdo con esta manera de pensar en tanto que concedo que el espíritu es insuficiente para su propio entretenimiento y que busca naturalmente objetos externos que puedan producir una sensación viva y agitar los espíritus animales. Ante la presencia de un objeto tal despiértase como de un sueño, la sangre fluye con un nuevo impulso, el corazón se siente poderoso, y el hombre entero adquiere un vigor que no puede obtener en sus momentos solitarios y tranquilos. Por esto la compañía es naturalmente tan placentera, por presentar el más amable de todos los objetos, a saber: un ser racional y pensante, análogo a nosotros mismos, que nos comunica todas las acciones de su espíritu, nos hace confidente de sus más íntimos sentimientos y afecciones y nos deja ver en cada momento de su producción todas las emociones que son causadas por un objeto. Toda idea vivaz es agradable, pero sobre todo la de una pasión; porque una idea tal llega a ser una especie de pasión y concede una agitación más sensible al espíritu que ninguna otra imagen o concepción.

Una vez admitido esto, el resto será fácil. Del mismo modo que la compañía de los extraños nos es agradable durante algún tiempo corto, porque vivifica nuestro pensamiento, nos es la compañía de nuestras relaciones y gentes de nuestro trato especialmente agradable porque posee este efecto en un mayor grado y es de influencia más duradera. Todo lo que está en relación con nosotros es concebido de una manera vivaz por la fácil transición de nosotros mismos al objeto relacionado. Así, pues, el hábito del trato facilita la consideración y fortalece la concepción de algún objeto. El primer caso es paralelo a nuestros razonamientos de causa y efecto; el segundo, a la educación. Y como el razonamiento y la educación coinciden solamente en producir una idea vivaz y enérgica de un objeto, es esto el único elemento común a la relación y al trato. Esta debe ser, por consiguiente, la cualidad determinante por la cual producen aquéllos sus efectos comunes y amor o cariño; siendo uno de los efectos, debe derivarse de la fuerza y viveza de la concepción. Una con-

cepción tal es particularmente agradable y nos hace mirar con buenos ojos todo lo que la produce cuando es el objeto propio del cariño y la benevolencia.

Es manifiesto que los hombres se unen según sus peculiares temperamentos y disposiciones, y que los hombres de temperamento alegre aman a los alegres y los serios sienten afección por los serios. Esto no sólo sucede cuando notan esta semejanza entre sí y los otros, sino también por el curso natural de la disposición y por una cierta simpatía que surge entre caracteres similares. Cuando notan la semejanza ésta actúa del mismo modo que una relación, produciendo un enlace de ideas. Cuando no la notan, actúa en virtud de algún otro principio, y si este último principio es similar al primero, debe esto ser admitido como una confirmación del precedente razonamiento.

La idea de nosotros mismos está siempre íntimamente presente y concede un grado notable de vivacidad a la idea de algún otro objeto con el que se halla relacionada. Esta idea vivaz se cambia gradualmente en una impresión real por ser estos dos géneros de la percepción en gran parte lo mismo y diferir sólo en su grado de fuerza y vivacidad. Pero este cambio debe producirse con la mayor facilidad, de modo que nuestro temperamento natural nos conceda una inclinación a la misma impresión que observamos en otros y haga que surja con una ocasión insignificante. En este caso la semejanza convierte la idea en una impresión, no sólo por medio de la relación y concediendo la vivacidad original a la idea relacionada, sino también presentando tales materiales como capaces de inflamarse con la más pequeña chispa. Y como en ambos casos existe un amor o afección debidos a la semejanza, resulta que la simpatía con los otros es agradable solamente por conceder una emoción a los espíritus, pues una simpatía fácil y las emociones correspondientes son lo único común a la relación, trato y semejanza.

La gran propensión que los hombres tienen al orgullo debe ser considerada como un fenómeno similar. Frecuentemente sucede que después de haber vivido un tiempo considerable en una ciudad, aunque al principio sea ésta desagradable para nosotros, cuando nos hacemos familiares con los objetos y contraemos un trato, aunque tan sólo sea con las calles y las casas, la aversión disminuye por grados y por último se transforma en la pasión opuesta. El espíritu halla una satisfacción y bienestar en la consideración de los objetos a los que está acostumbrado y los prefiere, naturalmente, a aquellos otros que, aunque en sí mismos posean quizá más valor, le son menos conocidos. Por la misma cualidad del espíritu somos inclinados a tener una buena opinión de nosotros mismos y de todos los objetos que nos atañen. Estos aparecen más claros, son más agradables, y, por consiguiente, motivos más adecuados de orgullo y vanidad que los otros.

No será inoportuno, al tratar de las afecciones que experimentamos mediante nuestro trato y relaciones, poner de relieve algunos interesantes fenómenos que a ellas se refieren. Es fácil notar en la vida corriente que los hijos consideran debilita-

da la relación de su madre por el segundo matrimonio de ésta y no la consideran con los mismos ojos que si hubiera permanecido en estado de viudez. No sucede sólo esto cuando aquéllos han notado alguna inconveniencia en el segundo matrimonio o cuando el marido es muy inferior, sino siempre y aparte de estas consideraciones, y solamente porque de este modo ha llegado a ser parte de otra familia. Esto también tiene lugar con respecto al matrimonio del padre, pero en un grado mucho menor, y es cierto que los lazos de sangre no se rompen tanto en el último caso como en el del matrimonio de la madre. Estos dos fenómenos son notables por sí mismos, pero mucho más si se comparan entre sí.

Para producir una relación perfecta entre dos objetos se requiere no solamente que la imaginación sea llevada del uno al otro por semejanza, contigüidad o causalidad, sino también que pueda retroceder del segundo al primero con la misma facilidad. A primera vista esto parece una consecuencia inevitable y necesaria. Si un objeto se parece a otro, este último debe parecerse necesariamente al primero. Si un objeto es causa de otro, este segundo objeto debe ser efecto del primero. Lo mismo sucede con la contigüidad; por consiguiente, siendo la relación siempre recíproca puede pensarse que el regreso de la imaginación del segundo al primero debe en cada caso ser tan natural como el paso del primero al segundo. Pero un ulterior examen descubrirá nuestro error. Supongamos que el segundo objeto, aparte de su relación recíproca con el primero, tiene una firme relación con un tercer objeto; en este caso, el pensamiento, pasando del primer objeto al segundo, no retrocede con la misma facilidad, aunque la relación continúa siendo la misma, sino que es llevado prestamente al tercer objeto mediante una nueva relación que se le presenta, y que da un nuevo impulso a la imaginación. Esta nueva relación, por consiguiente, debilita el lazo entre el primero y segundo objeto. La fantasía es por su propia naturaleza instable e inconstante y considera siempre dos objetos como más fuertemente relacionados cuando encuentra igualmente fácil el paso progresando que retrocediendo, que cuando es fácil sólo en una de estas direcciones. La doble dirección es un género de doble lazo y relaciona los objetos del modo más íntimo y firme.

El segundo matrimonio de la madre no rompe la relación de hijo a antecesor, y esta relación basta para llevar mi imaginación de mí a ella con la mayor facilidad y comodidad. Pero cuando la imaginación ha llegado a este punto de vista encuentra que su objeto está asediado por tantas relaciones que exigen su atención, que no sabe cuál elegir y se encuentra dudosa con respecto a qué nuevo objeto se dirigirá. Los lazos de interés y deber la enlazan con otra familia y dificultan el regreso de la fantasía de ella hacia mí, lo que sería necesario para mantener esta unión. El pensamiento no tiene ya la vibración requerida para avanzar fácil y perfectamente y se entrega a su inclinación al cambio. Avanza con facilidad, pero retrocede con dificultad, y por esta interrupción se halla mucho más debilitada la relación que si el paso estuviera abierto y franco por ambos lados.

Para dar ahora una razón de por qué estos efectos no se siguen en el mismo grado del segundo matrimonio del padre, debemos reflexionar sobre lo que ya ha sido probado: que aunque la imaginación va fácilmente de la consideración de los objetos menos importantes a los de más importancia, no retrocede con la misma facilidad desde los importantes que desde los no importantes. Cuando mi imaginación pasa de mí a mi padre, no pasa tan fácilmente de él a su segunda mujer ni lo considera formando parte de otra familia, sino siendo aún cabeza de la misma familia de la que yo formo parte. Su superioridad impide la fácil transición del pensamiento desde él a su esposa, pero deja libre el paso abierto para volver a mí a través de la misma relación de padre e hijo. No se halla sumido en la nueva relación que ha adquirido, de modo que el doble movimiento o vibración del pensamiento es aún fácil y natural. Por ceder la fantasía a su inconstancia, el lazo de padre e hijo conserva su plena fuerza e influencia.

Una madre no cree debilitada su relación con un hijo porque se halla unida a otro marido, ni un hijo lo cree con respecto a su padre porque éste se relacione con un hermano. El tercer objeto se halla aquí en relación con el primero y con el segundo, de modo que la imaginación va y viene a través de ellos con la más grande facilidad.

Sección V

De nuestra estima por el rico y poderoso.

Nada tiene mayor tendencia a producirnos estima por alguna persona que su poder y riquezas, y nada tiende más a causarnos desprecio que su pobreza o mezquindad; y como estima y desprecio pueden ser considerados como una especie de amor y odio, debe ser éste lugar adecuado para explicar dichos fenómenos.

Aquí sucede, afortunadamente, que la gran dificultad no consiste en descubrir un principio capaz de producir un efecto tal, sino en escoger el capital y predominante entre varios que se presentan por sí mismos. La satisfacción que experimentamos por la riqueza de los otros y la estima que tenemos por sus poseedores puede ser atribuida a tres diferentes causas:

Primero. A los objetos que ellos poseen, como casas, jardines, equipajes, que siendo agradables por sí mismos, necesariamente producen un sentimiento de placer en todo el que los considera o examina.

Segundo. A la espera de ventajas por parte del rico o poderoso, por unirnos éste a su posesión.

Tercero. A la simpatía, que nos hace partícipes de la satisfacción de todo el que se nos aproxima.

Todos estos principios pueden concurrir en la producción del presente fenómeno. La cuestión es saber a cuál podemos principalmente atribuírselo.

Es cierto que el primer principio, a saber, la consideración de objetos agradables, tiene una influencia más grande de lo que a primera vista nos parece. Rara vez reflexionamos sobre lo que es hermoso o feo, agradable o desagradable, sin experimentar una emoción de placer o dolor, y aunque estas emociones no son muy aparentes en nuestro modo indolente y común de pensar, es fácil descubrirlas ya en la lectura, ya en la conversación. Los hombres de ingenio dirigen el discurso sobre asuntos que agradan a nuestra imaginación, y los poetas jamás presentan otros objetos que los de esta naturaleza. Míster Philips ha escogido la palabra sidra para asunto de un excelente poema; cerveza no hubiera sido tan propia por no ser agradable ni a la vista ni al paladar; pero hubiera preferido vino a las dos anteriores si su comarca natal le hubiera proporcionado un licor tan agradable. Debemos, pues, deducir de aquí que toda cosa agradable a los sentidos es también en la misma medida agradable a la fantasía y sugiere al pensamiento la imagen de la satisfacción que produce por su aplicación real a los órganos corporales.

Aunque estas razones pueden llevarnos a comprender esta sensibilidad de la imaginación entre las causas del respeto que sentimos por el rico y poderoso, existen otras razones que nos impiden considerarla como la única o principal; pues, dado que las ideas de placer pueden tener influencia solamente por medio de su vivacidad, que las hace aproximarse a las impresiones, es más natural que tengan esta influencia las ideas que son favorecidas por las más de las circunstancias y posean una tendencia natural a llegar a ser fuertes y vivaces, lo que sucede con nuestras ideas de las pasiones y sensaciones de una criatura humana. Toda criatura humana se nos asemeja, y por esto tiene una ventaja sobre todos los otros objetos al actuar sobre la imaginación.

Además, si consideramos la naturaleza de esta facultad y la gran influencia que todas las relaciones tienen sobre ella, nos persuadiremos fácilmente de que siempre que las ideas de los vinos, música y jardines agradables de que goza un hombre rico pueden hacerse vivaces y gratas, la fantasía no se limitará a ellas, sino que se dirigirá a los objetos con ellas relacionados y en particular a la persona que los posee. Lo más natural es que la idea agradable o imagen produzca aquí una pasión hacia la persona por medio de su relación con el objeto, de modo que inevitablemente debe formar parte de la concepción originaria, puesto que aquélla constituye el objeto de la pasión derivada. Si forma parte de la concepción originaria y se considera como gozando de aquellos objetos agradables, es la simpatía la que propiamente produce la afección, y el tercer principio es más poderoso y universal que el primero.

Hay que añadir a esto que la riqueza y el poder por sí, aunque no sean empleados, causan naturalmente estima y respeto, y que, por consecuencia, estas ideas no surgen de la idea de algún objeto bello y agradable. Es cierto que el dinero implica un género de representación de tales objetos por el poder que concede de obtenerlos, y por esta razón podría ser estimado apropiado para sugerir las imágenes agradables

que hacen surgir la pasión; pero como esta posibilidad se halla muy distante, es más natural para nosotros considerar un objeto contiguo, a saber: la satisfacción que este poder proporciona al que lo posee. De esto nos hallaremos más convencidos si consideramos que las riquezas representan los bienes de la vida tan sólo por medio de la voluntad que las emplea; que, por consiguiente, implican, en su verdadera naturaleza, la idea de una persona que no puede ser considerada sin algún género de simpatía en cuanto a sus sensaciones y goces.

Podemos confirmar esto por una reflexión que parecerá quizá a alguno demasiado sutil y refinada. He observado ya que la facultad, separada de su ejercicio, o no tiene sentido, o es sólo una posibilidad o probabilidad de existencia, por la cual un objeto se aproxima a la realidad y tiene una sensible influencia sobre el espíritu. He hecho también observar que esta aproximación por una ilusión de la fantasía aparece mucho más grande cuando nosotros poseemos la facultad que cuando la posee otro, y que en el primer caso los objetos parecen tocar al margen de la realidad y producen casi una satisfacción igual que si se hallaran en nuestra posesión. Ahora afirmo que cuando nosotros estimamos una persona por sus riquezas debemos experimentar este sentimiento con su poseedor, y que sin una simpatía tal la idea de los objetos agradables que la riqueza le concede, la facultad de producirlos, tendrá una débil influencia sobre nosotros. Un hombre avaro es respetado por su dinero, aunque escasamente puede decirse que posee un poder; es decir, existe una escasa posibilidad o probabilidad de emplearlo en la adquisición de los placeres y comodidades de la vida. Sólo a él parece este poder perfecto y completo, y, por consiguiente, debemos experimentar sus sentimientos por simpatía antes de que tengamos una intensa idea de estos goces o le estimemos por ellos.

Así, hemos hallado que el Primer principio, a saber: la idea agradable de los objetos cuyo goce proporciona la riqueza, se reduce en gran medida al tercero y se resuelve en una simpatía con la persona que estimamos o amamos. Examinemos ahora el segundo principio, a saber: la agradable espera de ventajas, y veamos qué fuerza podemos atribuirle.

Es claro que aunque las riquezas y la autoridad conceden indudablemente a su poseedor la facultad de prestarnos servicios, esta facultad no puede considerarse de la misma especie que la que le permite gozar a él mismo y satisfacer sus apetitos. El amor a sí mismo aproxima el poder y el ejercicio íntimamente en el último caso; pero para producir un efecto similar en el primero debemos suponer una amistad y benevolencia que nos una con la suerte del rico. Sin esta circunstancia es difícil concebir en qué podemos fundar nuestras esperanzas de ventajas por parte de las riquezas de los otros, aunque aquí nada es más cierto que estimamos y respetamos naturalmente al rico aun antes de descubrir en él una disposición favorable hacia nosotros.

Voy más lejos, y observo que no solamente respetamos al rico y poderoso cuando muestra una inclinación a servirnos, sino también cuando nos hallamos muy lejos de la esfera de su actividad: de modo que no es de suponer que esté dotado de esta facultad. Los prisioneros de guerra son tratados siempre con el respeto correspondiente a su posición, y es cierto que las riquezas influyen mucho en la determinación de la condición de una persona. Si el nacimiento y cualidad contribuyen a ello, esto nos proporciona un argumento del mismo género. ¿Pues qué es lo que llamamos un hombre de buena cuna más que una persona que proviene de una larga serie de antecesores ricos y poderosos y que adquiere nuestra estima por su relación con personas que nosotros estimamos? Sus antecesores, por consiguiente, aunque muertos, son respetados en alguna medida por sus riquezas, y en consecuencia sin ningún género de esperanza.

Para no ir tan lejos y considerar los prisioneros de guerra y los muertos como ejemplos de la estima desinteresada por las riquezas, observemos con un poco de atención fenómenos que se nos presentan en la vida y conversación corrientes. Un hombre poseedor de una suficiente fortuna que llega a hallarse en compañía de extraños trata a éstos con diferentes grados de respeto y deferencia, según ha sido informado de sus diferentes fortunas y condiciones, aunque es imposible que se haya propuesto, y quizá no quiera aceptarla, ninguna ventaja por parte de ellos. Un viajero es siempre admitido en sociedad y recibido con cortesía en proporción con su séquito y equipaje, ya se dirija a él un hombre de grande o de moderada fortuna. En breve, los diferentes rangos de los hombres se hallan en gran medida determinados por la riqueza, y esto tanto con respecto a los superiores como a los inferiores, extranjeros y próximos.

Surge aquí una respuesta a estos argumentos, basada en la influencia de las reglas generales. Puede pretenderse que estando acostumbrados a esperar socorro y protección del rico y poderoso, y estimarle por esto, hacemos extensivos dichos sentimientos al que se le asemeja en fortuna, pero del que no podemos esperar ventaja alguna. La regla general perdura siempre, y concediendo un impulso a la imaginación, hace surgir paralelamente la pasión del mismo modo que si el objeto que le es propio fuera real y existente.

Que este principio no tiene lugar aquí aparecerá claramente si consideramos que para establecer una regla general y extenderla más allá de sus límites propios se requiere una cierta uniformidad en nuestra experiencia y una gran superioridad de los casos que están de acuerdo con la regla sobre los contrarios. Aquí el hecho es completamente diferente. De cien hombres de crédito y fortuna que yo encuentre existe quizá sólo uno del que yo puedo esperar alguna ventaja: de modo que es imposible que pueda hacerse valer un hábito en el presente fenómeno.

En resumen, no queda nada que pueda producirnos estima por el poder y riquezas y desprecio por la debilidad y pobreza más que el orgullo que surge de la simpa-

tía, por la cual participamos de los sentimientos del rico y del pobre y tomamos parte en su placer o desgracia. Las riquezas producen una satisfacción a su poseedor, y esta satisfacción es referida al espectador por la imaginación, lo que produce una idea semejante a la impresión original en vivacidad y fuerza. Esta idea agradable o impresión se enlaza con el amor, que es una pasión agradable. Procede de un ser pensante y consciente, que es el verdadero objeto del amor. De esta relación de impresiones e identidad de ideas la pasión surge de acuerdo con mi hipótesis.

El mejor método de reconciliarnos con esta opinión es dar una ojeada a todo el universo y observar la fuerza de la simpatía a través de la creación animal entera y la fácil comunicación de los sentimientos por parte de un ser pensante a otro. En todos los seres que no se devoran entre sí y no son agitados por pasiones violentas aparece un notable deseo de compañía, que los asocia sin tener en cuenta las ventajas que puedan sacar de su unión. Esto es más notable entre los hombres, por ser las criaturas del universo que poseen el más ardiente deseo de sociedad y están dotados con las mayores ventajas para ella. No podemos concebir algún deseo que no tenga relación con la sociedad. Una absoluta soledad es quizá el más grande castigo que podemos sufrir. Todo placer languidece cuando se goza sin compañía y todo dolor se hace más cruel e intolerable. Sean las que sean las pasiones que nos dominan -orgullo, ambición, avaricia, curiosidad, venganza, codicia-, la simpatía es el alma del principio animador de todas ellas y no tendrían ninguna fuerza si nos abstrajéramos de los pensamientos y sentimientos de los otros. Haced que las fuerzas y elementos de la Naturaleza se dediquen a servir y a obedecer a un hombre; haced que el Sol salga y se ponga a su orden, que los mares y los ríos se muevan a su agrado, que la Tierra le proporcione todo lo que le es útil y agradable: éste continuará siendo un desgraciado hasta que le proporcionéis otra persona con la que pueda disfrutar de su felicidad y de cuya estima y amistad pueda gozar.

Podemos confirmar esta conclusión relativa al aspecto total de la vida humana mediante casos particulares en los que la fuerza de la simpatía es verdaderamente notable. Las más de las clases de belleza se derivan de este origen, y aunque nuestro primer objeto sea algún fragmento de materia inanimada e insensible, rara vez permanecemos en él y no dirigimos nuestra vista a su influencia sobre las criaturas racionales y sensibles. Un hombre que nos muestra una casa o edificio tiene particular cuidado, entre otras cosas, en poner de relieve la comodidad de las habitaciones, las ventajas de su situación y el poco espacio perdido en escaleras, antecámaras y pasillos, y de hecho es evidente que el elemento capital de la belleza consiste en estos particulares. La observación de la comodidad produce placer, pues la comodidad es una belleza. Pero ¿de qué manera produce placer? Es cierto que nuestro interés no se halla en lo más mínimo considerado, y puesto que ésta es una belleza de interés y no de forma, por decirlo así, debe deleitarnos meramente por la comunicación espiritual y simpatía con el propietario de la vivienda. Participamos de su inte-

rés por la fuerza de la imaginación y sentimos la misma satisfacción que la que naturalmente le ocasionan los objetos.

Esta observación se extiende a las mesas, sillas, escritorios, chimeneas, carruajes, arados, y en general a toda obra de arte, siendo una regla general que su belleza se deriva de su utilidad y de su adecuación al fin a que se halla destinada. Puesto que esto es una ventaja que concierne sólo al poseedor, nada sino la simpatía puede interesar al espectador de ella.

Es evidente que nada hace más agradable a un campo que su fertilidad y que difícilmente las ventajas de ornamento y situación serán capaces de igualar esta belleza. Sucede lo mismo con las plantas y árboles que con el campo en el que crecen. No sé si una llanura cubierta con aliaga y retama puede ser en sí tan bella como una colina cubierta de viñas y olivares, aunque jamás aparecerá así al que sepa el valor de cada una de estas tierras. Esta es una belleza meramente de imaginación, y no tiene su fundamento en lo que aparece a los sentidos. Fertilidad y valor tienen una clara referencia al uso, y lo mismo sucede con las riquezas, abundancia, goces, en los que, aunque no tenemos esperanza de participar, tomamos parte por la vivacidad de la fantasía, y en cierta medida los disfrutamos con su poseedor.

No hay regla más razonable en la pintura que equilibrar las figuras colocándolas con la mayor exactitud sobre su propio centro de gravedad. Una figura que no está bien equilibrada es desagradable, porque sugiere la idea de su caída, daño o dolor, ideas que son dolorosas cuando por la simpatía adquieren un grado elevado de vivacidad y fuerza.

A esto se añade que el elemento capital de la belleza personal se halla en el aire de salud y vigor y en una constitución de los miembros que promete fuerza y actividad. La idea de la belleza no puede ser explicada más que por simpatía.

En general, podemos notar que los espíritus de los hombres son espejos de los de los otros hombres, no sólo porque reproducen las emociones de los otros, sino también porque los rayos de las pasiones, sentimientos y opiniones pueden ser reflejados varias veces y pueden decaer por grados insensibles. Así, el placer que un hombre rico recibe de sus posesiones, al comunicarse al espectador causa placer y estima, sentimientos que siendo de nuevo percibidos y experimentados con simpatía aumentan el placer del poseedor, y siendo reflejados de nuevo se convierten en un nuevo fundamento del placer y estima en el espectador. Ciertamente que existe una satisfacción originaria de las riquezas derivada del poder que conceden de gozar de todos los placeres de la vida, y puesto que ésta es su verdadera naturaleza y esencia debe constituir el origen primero de todas las pasiones que surgen de ellas. Una de las pasiones más considerables entre éstas es la del amor o estima de los otros, que, por consiguiente, procede de la simpatía con el placer del poseedor. El poseedor experimenta así, pues, un placer secundario debido a sus riquezas, y que surge del amor y estima que adquiere por ellas, y este placer no es sino una segunda reflexión

del placer originario, que procede de aquellas mismas. Esta satisfacción secundaria o vanidad es una de las principales ventajas de las riquezas y es la razón capital de por qué las deseamos para nosotros o las estimamos en los otros. Aquí aparece, pues, un tercer efecto del placer original, después del que es difícil distinguir las imágenes y reflexiones, a causa de su debilidad y confusión.

Sección VI

De la benevolencia y de la cólera.

Las ideas pueden ser comparadas con la extensión y la solidez de la materia, y las impresiones, especialmente las reflexivas, con los colores, sabores, olores y otras cualidades sensibles. Las ideas jamás admiten una unión total, sino que están dotadas de un género de impenetrabilidad, por la cual se excluyen mutuamente y son capaces de formar un compuesto por su combinación, no por su mezcla. Por otra parte, las impresiones y pasiones son susceptibles de una entera unión, y como los colores, pueden fundirse tan perfectamente entre sí que cada una de ellas puede perderse en el todo y contribuir tan sólo a variar la impresión uniforme que surge del conjunto. Algunos de los más curiosos fenómenos del espíritu humano se derivan de esta propiedad de las pasiones. Al examinar los ingredientes que son capaces de unirse con el amor y el odio comienzo a darme cuenta, en alguna medida, de un obstáculo con que han tropezado todos los sistemas de filosofía que el mundo ha conocido hasta ahora. Se halla corrientemente que, al explicar las operaciones de la Naturaleza, por alguna hipótesis particular, entre un número de experimentos que corresponde exactamente a los principios que intentamos establecer, existe siempre algún fenómeno que es más rebelde y que no se somete tan fácilmente a nuestro propósito. No debe sorprendernos de que suceda esto en filosofía natural. La esencia y composición de los cuerpos externos es tan obscura, que necesariamente debemos en nuestros razonamientos, o más bien conjeturas, concernientes a ellos encontrarnos con contradicciones y absurdos. Pero como las percepciones del espíritu son perfectamente conocidas y yo he procedido con todo cuidado en los razonamientos relativos a ellas, puedo esperar siempre evitar las contradicciones que han existido en todo otro sistema. Según esto, la dificultad que ahora tengo presente no es de ningún modo contraria a mi sistema, sino que tan sólo se aparta un poco de la simplicidad, que fue hasta ahora su principal fuerza y belleza.

Las pasiones del amor y el odio van siempre seguidas por benevolencia y cólera, o mejor enlazadas con ellas. Dicha unión es la que capitalmente distingue a estas afecciones de las del orgullo y la humildad, pues orgullo y humildad son puras emociones del alma sin relación con el deseo y que no llevan inmediatamente a la acción. Por el contrario, el amor y el odio no se hallan completos en sí mismos ni permanecen en la emoción que producen, sino que llevan el espíritu a algo más allá

de ellas. El amor se halla siempre seguido de un deseo de felicidad para la persona amada y de una aversión por su miseria, y del mismo modo el odio produce un deseo de miseria y una aversión de la felicidad de la persona odiada. Una diferencia tan notable entre estos dos pares de pasiones, orgullo y humildad, amor y odio, que en otras propiedades se corresponden, merece nuestra atención.

La unión de este deseo y aversión con el amor y el odio puede ser explicada por dos diferentes hipótesis. La primera es que el amor y el odio poseen no solamente una causa que los despierta, a saber: el placer o el dolor, y un objeto al que se refieren, a saber: la persona o ser pensante, sino también un fin que intentan alcanzar, a saber: la felicidad o miseria de la persona amada u odiada; todo lo cual, combinándose, produce solamente una pasión. Según este sistema, el amor no es más que el deseo de felicidad de otra persona, y el odio, el deseo de su miseria. El deseo y la aversión constituyen la verdadera naturaleza del amor y el odio. No son sólo inseparables, sino lo mismo.

Esto es evidentemente contrario a la experiencia, pues aunque es cierto que jamás amamos a una persona sin desear su felicidad, ni odiamos a ninguna sin desear su miseria, estos deseos surgen tan sólo de las ideas de felicidad o miseria de nuestro amigo o enemigo, que nos son presentadas por la imaginación y no son absolutamente esenciales al amor o el odio. Son los más corrientes y naturales sentimientos de estas afecciones, pero no los únicos. Las pasiones pueden expresarse de muchos modos distintos y pueden subsistir durante un tiempo considerable sin que se reflexione sobre la felicidad o miseria de sus objetos, lo que prueba claramente que estos deseos no son lo mismo que el amor y el odio ni constituyen una parte esencial de ellos.

Por consiguiente, podemos inferir de aquí que la benevolencia y la cólera son pasiones diferentes del amor y el odio y unidas sólo con ellas por la constitución originaria del espíritu. Del mismo modo que la naturaleza se ha conducido con el cuerpo dándole ciertos apetitos e inclinaciones que aumenta, disminuye o cambia, según la situación de sus fluidos o sólidos, ha procedido con el alma. Cuando nos hallamos poseídos de amor u odio surge en el espíritu el deseo correspondiente de felicidad o miseria, y varía con cada variación de las pasiones opuestas. Este orden de los hechos no es necesario, abstractamente considerado. El amor y el odio pueden no hallarse unidos con estos deseos, o su conexión particular puede haber sido invertida. No veo contradicción en suponer un deseo de producir la miseria unido al amor y un deseo de producir la felicidad acompañando al odio. Si la sensación de la pasión y el deseo fueran opuestos, la naturaleza podrá alterar la sensación sin alterar la tendencia y por este medio hacerlos compatibles entre sí.

Sección VII

De la compasión.

Aunque el deseo de felicidad o miseria de los otros, según el amor o el odio que les profesemos, sea un instinto originario implantado en nuestra naturaleza, hallamos que puede ser imitado en muchas ocasiones y surgir de principios secundarios. La piedad es una preocupación por el dolor de los otros y la malicia un goce en el mismo, sin que haya una amistad o enemistad que ocasione esta preocupación o este goce. Sentimos compasión aun por los extranjeros y por aquellos que nos son completamente indiferentes, y si nuestra mala voluntad para con otros procede de algún daño o injuria no se presentará, propiamente hablando, malicia, sino venganza. Sin embargo, si examinamos estas afecciones de piedad y malicia hallaremos que son secundarias y que surgen de afecciones originarias que se hallan modificadas por alguna particular modalidad del pensamiento o imaginación.

Será fácil explicar la pasión de piedad partiendo del precedente razonamiento relativo a la simpatía. Tenemos una idea vivaz de todo lo relacionado con nosotros. Todas las criaturas humanas se relacionan con nosotros por semejanza. Por consiguiente, sus personas, sus intereses, sus pasiones, sus dolores y penas deben impresionarnos de una manera vivaz y producir una emoción similar a la original, pues una idea vivaz se convierte fácilmente en una impresión. Si esto es cierto en general, debe serlo más aún en la aflicción y pena. Éstas tienen siempre una influencia más poderosa y duradera que cualquier otro placer y goce.

El espectador de una tragedia pasa a través de una larga serie de emociones: tristeza, terror, indignación, y otras afecciones, que el poeta expone mediante los personajes que maneja. Como muchas tragedias terminan de un modo feliz y ninguna de ellas puede ser compuesta sin reveses de la fortuna, el espectador simpatiza con todos estos cambios y obtiene un goce ficticio, así como toda otra pasión. A menos que no se afirme que cada pasión distinta se comunica por una cualidad distinta y original y que no se deriva del principio general de la simpatía antes explicado, debe concederse que todas ellas surgen del antedicho principio. Hacer excepción de alguna en particular debe aparecer muy irracional. Dado que todas se hallan presentes en el espíritu de una persona y después aparecen en el de otra y que la forma de su aparición, primero como idea, después como impresión, es en cada caso la misma, la transición debe surgir en virtud de un idéntico principio. Al menos estoy seguro de que este modo de razonar se considerará cierto tanto en la filosofía natural como en la vida corriente.

A esto se añade que la piedad depende en gran medida de la contigüidad y hasta de la contemplación del objeto, lo que es una prueba de que se deriva de la imaginación, y ni es preciso mencionar que los niños y las mujeres son más propensos a la piedad por hallarse guiados en mayor grado por aquella facultad. La misma debili-

dad que los hace desfallecer ante la vista de una espada desnuda, aun en las manos de su mejor amigo, los hace apiadarse de los que encuentran sufriendo una pena o aflicción. Los filósofos que derivan esta pasión de no sé qué sutiles reflexiones sobre la instabilidad de la fortuna y de que nuestro ser se halla sometido a las mismas miserias que vemos, hallarán que estas observaciones les son contrarias, entre otras muchas que me sería fácil presentar.

Nos queda tan sólo ahora que indicar un interesante y notable fenómeno, a saber: que la pasión comunicada por simpatía adquiere a veces fuerza de la debilidad de su original y que hasta surge por la transición desde afecciones que no existen. Así, cuando una persona obtiene una merced honrosa o hereda una gran fortuna nos alegramos tanto más de su prosperidad cuanto menos dicha persona parece conmoverse por ello y es mayor la ecuanimidad e indiferencia que muestra en su goce. De igual modo, un hombre que no se siente abatido por su desgracia es el que compadecemos más, a causa de su paciencia, y si esta virtud va tan lejos que suprime todo aspecto de dolor aun aumenta más nuestra compasión. Cuando una persona de mérito cae en lo que vulgarmente se considera como una gran desgracia nos formamos una noción de su condición, y pasando con nuestra fantasía de la causa al efecto, concebimos primero una idea vivaz de su pena y después sentimos una impresión de ésta, olvidando enteramente la grandeza de alma que le eleva sobre tales emociones o considerándola sólo en tanto que aumenta nuestra admiración, amor o cariño por ella. Sabemos por experiencia que un grado semejante de pasión se halla unido usualmente con una desgracia semejante, y aunque existe una excepción en el presente caso, nuestra imaginación se halla guiada por la regla general y nos hace concebir una idea tan vivaz de la pasión, o más bien sentir tanto la pasión misma como si la persona se hallase dominada realmente por ella. Por los mismos principios nos avergonzamos de aquellos que se conducen locamente ante nosotros, aunque ellos no muestran darse cuenta de la vergüenza ni parecen ser conscientes en lo más mínimo de su locura. Todo esto procede de la simpatía; pero de la simpatía de un género parcial y que considera sus objetos sólo de un lado, sin considerar el otro, que es contrario y destruiría la emoción que surge del primer aspecto.

Tenemos, pues, casos en que la indiferencia o insensibilidad de la desgracia aumenta nuestro interés por el desgraciado, aunque la indiferencia no proceda de alguna virtud o magnanimidad. Es una agravante del asesinato que éste sea cometido en personas sumidas en el sueño o en perfecta seguridad, como en el caso, que los historiadores observan gustosos, de un príncipe niño aún y cautivo en las manos de sus enemigos, que es más digno de compasión cuanto menos sensible es de su condición miserable. El hallarnos enterados de la calamitosa situación de la persona nos sugiere una idea y sensación vivaz de pena, que es la pasión que generalmente la acompaña, y esta idea se hace más vivaz y la sensación más violenta por el contraste con la seguridad e indiferencia que observamos en la persona misma. El contraste,

de cualquier género que sea, jamás deja de afectar a la imaginación, especialmente cuando es presentado por el sujeto, y esto es de lo que la piedad depende enteramente(55).

Sección VIII

De la malicia y la envidia.

Debemos ahora explicar la pasión de la malicia, que imita los efectos del odio, así como la piedad lo hace con los del amor, y nos proporciona un goce en los sufrimientos y miserias de los otros sin que exista por su parte ni ofensa ni injuria.

Los hombres se hallan tan poco gobernados por la razón en sus sentimientos y opiniones, que juzgan siempre de los objetos más por comparación que por su valor y mérito intrínseco. Cuando el espíritu considera un cierto grado de perfección o está acostumbrado a él, todo lo que no le iguala, aunque sea realmente estimable, posee, sin embargo, el mismo efecto sobre las pasiones que lo defectivo y malo. Es ésta una cualidad originaria del alma y similar a la que observamos todos los días en nuestro cuerpo. Haced que un hombre caliente una mano y enfríe la otra: la misma agua le parecerá al mismo tiempo caliente y fría, según la disposición de los diferentes órganos. Un débil grado de una cualidad que sucede a otro más fuerte produce la misma sensación que si fuera menos intenso de lo que realmente es, y aun a veces que la cualidad opuesta. Un dolor débil que sucede a un dolor violento parece insignificante, o más bien se convierte en un placer, del mismo modo que, por otra parte, un dolor violento que sucede a uno débil parece doblemente penoso e insufrible.

Nadie puede dudar de esto con respecto a nuestras pasiones y sensaciones; pero puede surgir aquí alguna dificultad con respecto a nuestras ideas y objetos. Cuando un objeto aumenta o disminuye para nuestra imaginación, en virtud de su comparación con otros, la imagen o idea del objeto es siempre la misma y es igualmente extensa en la retina y en el cerebro u órgano de la percepción. Los ojos refractan los rayos de la luz, y el nervio óptico lleva las imágenes al cerebro de la misma manera, sea grande o pequeño el objeto de que proceden, y ni aun la imaginación altera las dimensiones de un objeto por la comparación con otros. La cuestión es cómo partiendo de la misma impresión y de la misma idea podemos pronunciar juicios tan diferentes relativos al mismo objeto y admirar unas voces su tamaño mientras que otras despreciamos su pequeñez. Esta variación de nuestro juicio debe ciertamente proceder de una variación de alguna percepción; pero como la variación no está en la impresión inmediata o idea del objeto, debe residir en alguna otra impresión que le acompaña.

Para explicar esta cuestión debo hacer uso de dos principios, uno de los cuales será más detalladamente expuesto en el curso de este TRATADO; el otro ya ha sido explicado. Creo que sin dificultad puede establecerse como una máxima general

que ningún objeto se presenta a los sentidos y ninguna imagen se forma por la fantasía que no vaya acompañada de alguna emoción o movimiento de los espíritus proporcionado a ello, y aunque el hábito nos haga insensibles a esta sensación y nos lleve a confundirla con el objeto o idea será fácil, mediante cuidadosos y exactos experimentos, separarla y distinguirla. Pues, para poner sólo ejemplos tomados del caso de la extensión y número, es evidente que un objeto muy grande, como, por ejemplo, el océano, una extensa llanura, una vasta cadena de montañas, una gran selva, o una numerosa colección de objetos, como un ejército, una flota, una muchedumbre, excitan en el espíritu una emoción sensible, y que la admiración que surge ante estos objetos es uno de los placeres más vivos que es capaz de gozar la naturaleza humana. Ahora bien: como esta admiración aumenta o disminuye con el aumento o disminución de los objetos, podemos concluir, según nuestro precedente principio, que es un efecto compuesto procedente de la unión de varios efectos que surgen de cada parte de la causa. Así, pues, cada parte de la extensión y cada unidad del número producen una emoción separada, que se refiere a ellas cuando es concebida por el espíritu, y aunque esta emoción no es siempre agradable, ahora, por su unión con otras y por la agitación de los espíritus en un debido grado, contribuye a la producción de la admiración, que es siempre agradable. Si esto se concede con respecto a la extensión y el número, no podemos encontrar dificultad alguna en concederlo con respecto a la virtud y el vicio, talento y estupidez, riqueza y pobreza, felicidad y desgracia y otros objetos de este género, que se hallan siempre acompañados de una evidente emoción.

El segundo principio al que debo referirme es el de la sumisión a las reglas generales, que tiene una influencia tan poderosa en las acciones del entendimiento y es capaz de imponerse a los mismos sentidos. Cuando se sabe por experiencia que un objeto va siempre acompañado de otro, cada vez que el primer objeto aparece, aunque cambiado en circunstancias importantes, pasamos naturalmente a la concepción del segundo, y concebimos una idea de él de una manera tan intensa y vivaz como si hubiéramos inducido su existencia por la más justa y auténtica conclusión de nuestro entendimiento. Nada puede desengañarnos, ni aun nuestros sentidos, que en lugar de corregir este falso juicio se hallan frecuentemente pervertidos por él y parecen autorizar su error.

La conclusión que yo saco de estos dos principios, unida a la influencia de la comparación antes mencionada, es muy breve y decisiva. Todo objeto va acompañado de una emoción proporcionada a él: un objeto grande, de una gran emoción; un objeto pequeño, con una pequeña emoción. Un objeto grande siguiendo a un objeto pequeño produce una emoción grande siguiendo a una pequeña. Ahora bien: una gran emoción sucediendo a una pequeña llega a ser aún más grande y crece más allá de su ordinaria proporción. Como existe un cierto grado de emoción que generalmente acompaña a una dada magnitud del objeto, cuando la emoción crece, natural-

mente imaginamos que el objeto ha crecido igualmente. El efecto lleva nuestra atención hacia su causa usual; un cierto grado de emoción, hacia una cierta magnitud del objeto, y no comprendemos que la emoción pueda cambiar por la comparación sin cambiar algo en el objeto. Aquellos que conocen la parte metafísica de la óptica y saben cómo transferimos los juicios y conclusiones del entendimiento a los sentidos concebirán fácilmente esta operación en su totalidad.

Pero dejando a un lado el nuevo descubrimiento de una impresión que acompaña secretamente a toda idea, debemos por lo menos aceptar el principio del que ha surgido el descubrimiento: que cuando el elemento surge los objetos aparecen más o menos grandes por su comparación con otros. Tenemos tantos ejemplos de esto, que es imposible poner en cuestión su veracidad. Precisamente de este principio derivo yo las pasiones de la malicia y la envidia.

Es evidente que debemos experimentar una satisfacción mayor o menor al reflexionar sobre nuestra condición y circunstancias, según que aparezcan más o menos afortunadas o felices y según los grados de riqueza, poder y mérito de que pensamos ser poseedores. Ahora bien: como rara vez juzgamos de los objetos por su valor intrínseco, sino que nos formamos nuestras nociones de ellos por comparación con otros objetos, resulta que según observemos mayor o menor cantidad de felicidad o desgracia en los otros estimaremos en más o en menos la que nos pertenece y sentiremos, en consecuencia, dolor o placer. La desgracia de los otros nos proporciona una idea más vivaz de nuestra felicidad, y su felicidad, una más vivaz de nuestra miseria. La primera, por consiguiente, produce placer, y la última, dolor.

Aquí existe, pues, una especie de piedad invertida o de sensaciones contrarias, que surgen en el espectador de las que son experimentadas por la persona que él tiene en cuenta. En general podemos observar que en todo género de comparación un objeto nos hace obtener de otro con el que es comparado una sensación contraria a la que surge de él mismo en su consideración directa e inmediata. Un objeto pequeño hace que uno grande aparezca aún más grande. Un objeto grande hace que uno más pequeño aparezca aún más pequeño. La fealdad por sí misma produce desagrado; pero nos proporciona un nuevo placer por su contraste con un objeto bello cuya belleza se aumenta por ella, lo mismo que, por otra parte, la belleza, que por sí misma produce placer, nos hace recibir un nuevo dolor por el contraste con algo feo cuya fealdad aumenta. Por consiguiente, debe suceder lo mismo con la felicidad y desgracia. La consideración directa del placer de otra persona nos produce, naturalmente, placer, y en consecuencia produce dolor cuando se le compara con el nuestro. El dolor de otro es en sí doloroso para nosotros; pero aumentando la idea de nuestra felicidad nos proporciona placer.

No parecerá extraño que experimentemos una sensación invertida frente a la felicidad y desgracia de los otros, puesto que hallamos que la misma comparación puede suscitar en nosotros una especie de malicia con respecto a nosotros mismos y

hacer que nos alegremos de nuestras penas y nos entristezcamos por nuestros placeres. Así, la consideración de nuestros dolores pasados es agradable si nos hallamos satisfechos con nuestra condición presente, del mismo modo que, por otra parte, nuestros placeres pasados nos producen pena cuando no gozamos en el presente nada igual a ellos. La comparación, siendo la misma que cuando reflexionamos sobre los sentimientos de los otros, debe producir los mismos efectos.

Es más aún, una persona puede extender esta malicia hacia sí hasta su presente fortuna y llevarla tan lejos que busque a designio aflicción y aumente sus dolores y tristezas. Esto puede suceder en dos ocasiones. Primero: con motivo de la desgracia y desventura de un amigo o persona querida. Segundo: con motivo de los remordimientos por un crimen del que se es culpable. Del principio de la comparación es de donde surgen estos dos deseos del mal. Una persona que se concede un placer mientras su amigo se halla presa de la aflicción experimenta el dolor reflejado por su amigo más sensiblemente por la comparación con el placer originario de que él goza. Este contraste, de hecho puede también vivificar el placer presente. Sin embargo, cuando se supone que la pena es la pasión dominante, toda adición cae de este lado y se resuelve en ella, sin actuar lo más mínimo sobre la afección contraria. Lo mismo acontece con las penalidades que un hombre se inflige a sí mismo por sus pecados y faltas pasadas. Cuando un criminal reflexiona sobre las penalidades que merece, la idea de éstas es aumentada por la comparación con su presente comodidad y satisfacción, de modo que le fuerza en cierto modo a buscar el dolor para evitar un contraste tan desfavorable.

Este razonamiento explicará el origen de la envidia lo mismo que el de la malicia. La única diferencia entre estas pasiones está en que la envidia es despertada por un goce presente de otra persona, que por comparación disminuye la idea del nuestro propio, mientras que la malicia es el deseo no provocado de producir mal a otro para obtener un placer por comparación. El goce que es objeto de la envidia es comúnmente superior al nuestro. Una superioridad parece obscurecernos y presenta una comparación desagradable. Sin embargo, aun en el caso de inferioridad por parte de los otros deseamos una mayor diferencia para aumentar más la idea de nosotros mismos. Cuando esta diferencia disminuye, la comparación es menos ventajosa para nosotros, y, por consecuencia, nos proporciona menos placer y hasta es desagradable. De aquí surge la especie de envidia que los hombres sienten cuando ven que sus inferiores los alcanzan o superan en la persecución de la gloria y felicidad. En esta envidia podemos ver los efectos de la comparación reduplicados. Un hombre que se compara con su inferior obtiene un placer de esta comparación, y cuando la inferioridad disminuye por la elevación del inferior, lo que sería sólo una disminución de placer, se convierte en un dolor real por una nueva comparación con su condición precedente.

Es digno de hacer observar, en lo que concierne a la envidia que surge de la superioridad de los demás, que no es la desproporción entre nosotros y los otros la que la produce, sino, por el contrario, nuestra proximidad. Un soldado raso no siente una envidia de este género con respecto a su general como con respecto al sargento o el cabo, y un escritor eminente no siente tantos celos de un mal escritor asalariado como de un autor que se halla más próximo en mérito a él. De hecho podría pensarse que cuanto más grande es la desproporción más grande debe ser el dolor producido por la comparación; pero podemos considerar, por otra parte, que una gran desproporción suprime la relación, y o nos impide compararnos con lo que es remoto a nosotros o disminuye los efectos de la comparación. La semejanza y la proximidad producen siempre una relación de ideas, y cuando destruimos estos enlaces, aunque otros accidentes puedan unir las ideas, como no poseen entonces un lazo o cualidad que las una en la imaginación, es imposible que permanezcan largo tiempo enlazadas o tengan una influencia recíproca considerable.

Para confirmar esto podemos hacer observar que la proximidad en el grado del mérito no es sólo suficiente para hacer surgir la envidia, sino que tiene que estar auxiliada por otras relaciones. Un poeta no se siente inclinado a envidiar a un filósofo o a un poeta de diferente género o de diferente edad. Todas estas diferencias evitan o debilitan la comparación y, por consiguiente, la pasión.

Esta es también la razón de por qué todos los objetos aparecen grandes o pequeños meramente por comparación con los de la misma clase. Una montaña jamás aumenta o disminuye a nuestros ojos a mi caballo; pero cuando vemos juntos un caballo flamenco y otro galés, uno de ellos parece más grande o más pequeño que visto solo.

Por el mismo principio podemos explicar la indicación de los historiadores de que en una guerra civil cada uno de los partidos prefiere siempre llamar a un enemigo extranjero cuando se halla en peligro que someterse a sus conciudadanos. Guieciardini aplica esta indicación a las guerras de Italia, donde las relaciones entre los Estados no son, por decirlo así, más que de nombre, lengua y contigüidad. Estas relaciones, cuando van unidas a una superioridad, haciendo la comparación más natural, la hacen más gravosa y llevan a los hombres a buscar alguna otra superioridad que no vaya acompañada de relación y que de este modo pueda tener una influencia menos sensible en la imaginación. El espíritu percibe rápidamente sus ventajas y desventajas, y al hallar que su situación es más molesta cuando va unida con otras relaciones busca el modo de librarse de ellas lo más posible por la separación y rompiendo la asociación de ideas que hacen la comparación mucho más natural y eficaz. Cuando no puede romper la asociación siente un deseo más fuerte de suprimir la superioridad, y ésta es la razón de por qué los viajeros son tan pródigos en sus alabanzas de chinos o persas y al mismo tiempo desprecian las naciones vecinas que se hallan sobre un pie de rivalidad con su tierra nativa.

Los ejemplos tomados de la Historia y la experiencia común son abundantes y curiosos; pero podemos hallar otros análogos en las artes y que no son menos notables. Si un autor compusiese un tratado con una parte seria y profunda y otra fácil y humorística, todo el mundo condenaría tan extraña mezcla y lo acusaría de olvidar todas las reglas del arte y de la estética. Estas reglas del arte se hallan fundadas en la naturaleza humana, y la cualidad de la naturaleza humana, que requiere consistencia en toda producción, es la que hace al espíritu incapaz de pasar en un momento de una pasión y disposición a otra completamente diferente. Esto no nos hace censurar a Mr. Prior por unir su Alma y su Salomón en el mismo volumen, aun cuando este admirable poeta ha tenido un perfecto éxito tanto en la alegría de la una como en la melancolía del otro. Aun suponiendo que el lector recorra estas dos composiciones sin un intervalo no hallará dificultad en el cambio de las pasiones. ¿Por qué? Porque considera estas producciones como enteramente diferentes, y por esta separación de las ideas interrumpe el progreso de las afecciones e impide que la una sea influida o contradicha por la otra.

Un designio heroico y otro burlesco unidos en la pintura serían monstruosos, y sin embargo colocamos dos pinturas de caracteres tan opuestos en la misma habitación, y hasta una junto a otra, sin el menor escrúpulo o dificultad.

En una palabra: las ideas no pueden afectarse las unas a las otras ni por comparación ni por las pasiones que produzcan separadamente, a menos que no estén unidas por alguna relación que pueda producir una fácil transición de ideas y, por consiguiente, de emociones o impresiones que acompañen a las ideas y puedan asegurar el paso de la imaginación al objeto de la otra. Este principio es verdaderamente notable, porque es análogo al que hemos observado como relativo a la vez al entendimiento y a las pasiones. Supongamos dos objetos que me son presentados y que no están enlazados por ningún género de relación. Supongamos que cada uno de estos objetos separadamente produce una pasión y que estas pasiones son en sí mismas contrarias: hallamos por experiencia que la falta de relación en los objetos o ideas impide la natural contrariedad de las pasiones y que la interrupción en la transición del pensamiento aparta las afecciones entre sí y evita su oposición. Sucede lo mismo con la comparación, y de estos dos fenómenos podemos, sin peligro de error, concluir que la relación de ideas debe favorecer la transición de las impresiones, pues su ausencia sola es capaz de evitarla y de separar lo que naturalmente se habría influido recíprocamente. Cuando la ausencia de un objeto o cualidad suprime un efecto usual o natural debemos concluir que su presencia contribuye a la producción del efecto.

Sección IX

De la mezcla de benevolencia y cólera con compasión y malicia.

Hemos intentado explicar la piedad y la malicia. Estas afecciones surgen de la imaginación, según la situación en que coloca sus objetos. Cuando nuestra fantasía considera directamente los sentimientos de los otros y participa profundamente de ellos nos hace sensibles a las pasiones que considera, pero en particular a las de tristeza y pena. Por el contrario, cuando comparamos los sentimientos de los demás con los nuestros propios experimentamos una sensación totalmente opuesta a la original, a saber: alegría por el dolor de los otros y pena por la alegría de los otros. Esto es el único fundamento de las afecciones de piedad y malicia. Otras pasiones se funden después con ellas. Existe siempre una mezcla de amor o cariño con la piedad y de odio o cólera con la malicia. Sin embargo, debe confesarse que esta mezcla parece a primera vista contradictoria con mi sistema; pues como la piedad es un dolor y la malicia un placer que surge de la desgracia de los otros, la piedad debe producir en todos los casos odio y la malicia amor. Intentaré suprimir esta contradicción de la siguiente manera:

Para producir una transición de las pasiones se requiere una doble relación de impresiones e ideas, pues no es sólo suficiente una relación para producir este efecto; pero para que entendamos la fuerza total de esta doble relación debemos considerar que no es sola la presente sensación de dolor momentáneo la que determina el carácter de una pasión, sino su inclinación o tendencia entera desde el comienzo hasta el fin. Una impresión puede ser puesta en relación con otra no sólo cuando sus sensaciones son semejantes, como hemos expuesto en los precedentes casos, sino también cuando sus impulsos o direcciones son similares y correspondientes. Esto no puede tener lugar con respecto al orgullo y la humildad, porque éstas son sensaciones puras sin una dirección o tendencia a la acción. Por consiguiente, podemos hallar ejemplos de esta relación peculiar de impresiones en las afecciones que van acompañadas de cierto apetito o deseo, como el amor y el odio.

La benevolencia o el apetito que acompaña al amor es un deseo de felicidad para la persona amada y una aversión de su desgracia, lo mismo que la cólera o el apetito que acompaña al odio es un deseo de la desgracia para la persona odiada y una aversión de su felicidad. Por consiguiente, un deseo de la felicidad de otro y una aversión de su desgracia son idénticos con la benevolencia, y un deseo de su miseria y una aversión de su felicidad corresponden a la cólera. Ahora bien: la piedad es el deseo de la felicidad de otra persona y la aversión de su miseria, lo mismo que la malicia es el deseo contrario. La piedad, pues, se halla relacionada con la benevolencia y la malicia con la cólera, y así como la benevolencia la hemos hallado siempre unida con el amor por una cualidad natura y original y la cólera con el odio, se

hallan enlazadas por esta cadena las pasiones de piedad y malicia con el amor y el odio.

Esta hipótesis se halla fundada en una experiencia suficiente. Un hombre que ha tomado la resolución, por algún motivo, de realizar una acción tiende naturalmente a toda consideración o motivo que pueda fortificar esta resolución y concederle autoridad e influencia sobre el espíritu. Para confirmarnos en un designio buscamos motivos que nazcan del interés, del honor, del deber. ¿Es, pues, extraordinario que la piedad y la benevolencia, la malicia y la cólera, siendo los mismos deseos surgiendo de diferentes principios, se mezclen tan completamente que lleguen a ser indistinguibles? Como la conexión entre benevolencia y amor, cólera y odio es original y primaria, no existe dificultad alguna.

Podemos añadir a este experimento otro, a saber: que la benevolencia y la cólera y, por consiguiente, el amor y el odio surgen cuando nuestra felicidad o desgracia dependen de la felicidad y desgracia de otra persona, sin ninguna relación ulterior. No dudo de que este experimento parezca tan singular que nos excuse de detenernos un momento para considerarlo.

Supongamos que dos personas del mismo oficio buscan empleo en una ciudad que no es capaz de mantener a los dos, de modo que el éxito del uno es completamente incompatible con el del otro y que todo lo que es de interés para el uno es contrario para su rival, y viceversa. Supongamos, por otra parte, que dos comerciantes, aunque viviendo en diferentes partes del mundo, constituyen sociedad y que las ganancias o pérdidas de un socio son inmediatamente ganancias o pérdidas del otro socio, acompañando a ambos la misma fortuna. Es evidente que en el primer caso el odio se sigue siempre de la contrariedad de intereses y que en el segundo el amor surge de la unión. Veamos a qué principios podemos atribuir estas pasiones.

Es claro que no surgen de la doble relación de impresiones e ideas, si consideramos sólo la sensación presente; pues, considerando el primer caso de rivalidad, aunque el placer y ventajas de un concurrente causen necesariamente mi dolor y mi pérdida, por el contrario, su pena y pérdida producen, como compensación, mi placer y ventajas, y suponiendo que tiene éxito, puedo obtener de él por este medio un grado superior de satisfacción. De la misma manera el éxito de un asociado me alegra, mientras que su mala fortuna me aflige en igual proporción, y es fácil imaginar que el último sentimiento puede predominar en ciertos casos. Sin embargo, tenga buena o mala fortuna un asociado o un concurrente, amo siempre al primero y odio siempre al segundo.

El amor del asociado no puede proceder de la relación o conexión entre él y nosotros, del mismo modo que el amor de un hermano o un compatriota. Un rival tiene así una relación tan estrecha conmigo como un asociado, pues como el placer del último causa mi placer y su dolor mi dolor, el placer del primero produce mi dolor y su dolor mi placer. La conexión, por consiguiente, de causa y efecto es la

misma en ambos casos, y si en un caso la causa y el efecto tienen una ulterior relación de semejanza, poseen en el otro la de oposición, que siendo una especie de semejanza hace que el hecho sea en el fondo igual.

La única explicación que podemos dar a este fenómeno se deriva del principio de la dirección paralela antes mencionado. Nuestra preocupación por los intereses propios nos causa un placer en el placer y dolor en el dolor de nuestro asociado, del mismo modo que, por simpatía, experimentamos una sensación correspondiente a la que aparece en la persona que nos está presente. Por otra parte, el mismo interés propio nos hace sentir dolor por el placer y placer por el dolor de nuestro rival; en breve, la misma contrariedad de sentimientos que surge de la comparación y malicia. Y puesto que una dirección paralela de las afecciones que proceden del interés puede producirnos benevolencia o cólera, no es de extrañar que la misma dirección paralela derivada de la simpatía y de la comparación pueda tener el mismo efecto.

En general, podemos observar que es imposible hacer bien a los otros, por cualquier motivo que sea, sin sentir algún afecto de cariño o buena voluntad por ellos, del mismo modo que la injuria no sólo causa odio en la persona que la sufre, sino también en nosotros mismos. Estos fenómenos, de hecho pueden ser explicados en parte por otros principios.

Sin embargo, aquí se presenta una objeción considerable, que será necesario examinar antes de proseguir más adelante. He intentado probar que el poder y las riquezas o la pobreza y debilidad, que dan lugar al amor y al odio, sin producir un placer o dolor originarios, actúan sobre nosotros por medio de una sensación secundaria derivada de una simpatía con la pena o satisfacción que ellos producen en la persona que los posee. De una simpatía con su placer surge el amor; de una simpatía con su dolor, odio. Pero existe una máxima, que precisamente he establecido ahora y que es absolutamente necesaria para la explicación de los fenómenos de piedad y malicia: «Que no es la sensación presente o el dolor y el placer del momento el que determina el carácter de la pasión, sino la dirección general o tendencia de aquélla desde el principio hasta el fin.» Por esta razón la piedad o una simpatía con el dolor produce amor, y esto porque nos hace interesarnos en la buena o mala fortuna de los otros y nos produce una sensación secundaria correspondiente a la primaria, por la que tiene la misma influencia que el amor y la benevolencia. Puesto que esta regla es buena en un caso, ¿por qué no prevalece siempre y por qué la simpatía con el dolor produce una pasión además de la buena voluntad o cariño? ¿Es ser filósofo alterar este método de razonamiento y pasar de un principio a su contrario, según el fenómeno particular que se quiera explicar?

He mencionado dos diferentes causas de las que puede surgir la transición de una pasión, a saber: la doble relación de ideas e impresiones y, lo que es semejante a ella, la conformidad en la tendencia y dirección de dos deseos que nacen de diferentes principios. Ahora yo afirmo que cuando una simpatía con el dolor es débil produ-

ce odio o desprecio, por la primera causa; cuando es fuerte produce amor o cariño, por la última. Esta es la solución de la precedente dificultad, que parecía tan difícil, y éste es un principio fundado en tales argumentos evidentes que lo hubiéramos podido establecer aun cuando no fuese necesario para la explicación de ningún fenómeno.

Es cierto que la simpatía no se halla siempre limitada al momento presente, sino que frecuentemente sentimos, por comunicación, los placeres y dolores que no existen de los otros, y que solamente anticipamos mediante la fuerza de la imaginación. Pues suponiendo que yo veo una persona que me es perfectamente conocida, que, dormida sobre un campo, se halla en peligro de ser pisada por los cascos de unos caballos, correré inmediatamente en su ayuda, y en esto seré influido por el mismo principio de simpatía que me hace preocuparme por los cuidados presentes de un extraño. La mera mención de esto es suficiente. No siendo la simpatía mas que una idea vivaz convertida en una impresión, es evidente que al considerar la condición futura posible o probable de una persona podemos participar de ésta con tan vívida concepción que se convierta en nuestro propio interés, y ser por este medio sensibles a los dolores o placeres que ni nos atañen a nosotros mismos ni tienen una existencia real en el presente instante.

Sin embargo, aunque podemos mirar hacia el futuro, al simpatizar con una persona la extensión de nuestra simpatía depende en gran medida de nuestra estimación de su condición presente. Constituye un gran esfuerzo de la imaginación el formar ideas vivaces de los sentimientos presentes de los otros, así como el sentir estos sentimientos; pero es imposible que podamos extender esta simpatía al futuro sin ser ayudados por alguna circunstancia del presente que actúa sobre nosotros de una manera intensa. Cuando la miseria presente de otro tiene una gran influencia sobre mí, la vivacidad de la concepción no se confina meramente a este objeto, sino que difunde su influencia sobre todas las ideas relacionadas y me da una noción vivaz de todas las circunstancias de esta persona, ya pasadas, ya presentes o futuras, posibles, probables o ciertas. Mediante esta vivaz noción me siento interesado por ella, comunico con ella y siento una emoción simpática en mi pecho que concuerda con lo que yo imagino que ella experimenta. Si yo disminuyo la vivacidad de la primera concepción disminuyo la de las ideas relacionadas, del mismo modo que los caños no pueden dar más agua que la que sale de la fuente. Por esta disminución destruyo la visión del futuro, que es necesaria para interesarme totalmente en la fortuna de los otros. Puedo experimentar la impresión presente, pero no llevo mi simpatía más lejos, y jamás traslado la fuerza de la primera concepción a mis ideas de los objetos relacionados. Si es la miseria de otro la que se presenta de esta manera débil, la recibo por comunicación y soy afectado con todas las pasiones que se relacionan con ella; pero no me hallo hasta tal punto interesado que me preocupe por su mala o

buena fortuna, y jamás siento esta simpatía extensiva ni las pasiones que se refieren a ella.

Ahora, para conocer qué pasiones se refieren a estos diferentes géneros de simpatía debemos considerar que la benevolencia es un placer original que surge del placer de la persona amada y un dolor que surge del dolor de aquella correspondencia de impresiones de la que nace un deseo de su placer o una aversión de su pena. Para hacer que una pasión transcurra paralela a la benevolencia se requiere que sintamos estas impresiones dobles correspondientes a las de la persona que consideramos, y no es una de ellas suficiente para este propósito. Cuando simpatizamos sólo con una impresión y ésta es dolorosa, la simpatía se relaciona con la cólera u odio por el dolor que nos proporciona. Pero como la simpatía, extensiva o limitada, depende de la intensidad de la primera simpatía, se sigue que la pasión del amor o el odio depende del mismo principio. Una impresión intensa, cuando es comunicada produce una doble tendencia en las pasiones, que se pone en relación con la benevolencia y el amor por una semejanza de dirección, aunque la primera impresión haya sido penosa. Una impresión débil que es dolorosa se relaciona con la cólera y el odio por la semejanza de las impresiones. La benevolencia, por consiguiente, surge de un gran grado de miseria o de un grado con el cual simpatizamos intensamente, lo que constituye el principio que yo intentaba probar y explicar.

No sólo nuestra razón garantiza este principio, sino también la experiencia. Un cierto grado de pobreza produce desprecio; pero un grado que va más allá causa compasión y buena voluntad. Podemos tener en poco a un aldeano o a un criado; pero cuando la miseria de un mendigo aparece ser muy grande o nos es pintada con colores muy vivos, simpatizamos con él en todas sus aflicciones y sentimos en nuestro corazón emociones evidentes de piedad y benevolencia. El mismo objeto causa pasiones contrarias, según sus diferentes grados. La pasión, por consiguiente, debe depender de los principios que actúan en tales grados, según mi hipótesis. El aumento de la simpatía tiene evidentemente el mismo efecto que el aumento de la miseria.

Una estéril y desolada comarca parece siempre fea y desagradable e inspira comúnmente desprecio por sus habitantes. Esta fealdad, sin embargo, procede en gran medida de una simpatía con los habitantes, como ya se hizo observar antes, pero es sólo una simpatía débil y no llega más que a la inmediata sensación, que es desagradable. La contemplación de una ciudad en cenizas sugiere sentimientos de benevolencia porque aquí participamos tan profundamente con los intereses de los miserables habitantes, que deseamos su prosperidad y lamentamos su fortuna adversa.

Sin embargo, aunque la fuerza de la impresión produce generalmente benevolencia y piedad, es cierto que llevada demasiado lejos cesa de causar este efecto. Esto quizá merecerá nuestra atención. Cuando el dolor es o pequeño en sí mismo o remoto a nosotros, no excita la imaginación ni es capaz de suscitar una preocupación igual por el bien futuro y contingente que por el mal presente y real. Cuando

adquiere mayor fuerza nos sentimos tan interesados en las preocupaciones de otra persona que somos sensibles a su mala y buena fortuna, y de esta simpatía completa surgen piedad y benevolencia. Puede, sin embargo, imaginarse fácilmente que cuando el mal presente nos hiere con una fuerza mayor que la acostumbrada puede ocupar enteramente nuestra atención y evitar así la doble simpatía antes mencionada. Así hallamos que, aunque algunas personas, especialmente las mujeres, son inclinadas a sentir piedad por los criminales que van al cadalso y fácilmente imaginan que son hermosos y bien formados, si se hallan presentes a la cruel ejecución del tormento no sienten estas emociones afectuosas, sino que se hallan dominadas por el horror y no tienen tiempo de templar esta sensación dolorosa por una simpatía opuesta.

Pero el ejemplo más claro para mi hipótesis es aquel en el que por un cambio en los objetos separamos la doble simpatía, aun de un mediano grado, de la pasión, en cuyo caso hallamos que la piedad, en lugar de producir amor y cariño, como es usual, da lugar siempre a la afección contraria. Cuando hallamos una persona en la desgracia somos afectados con piedad y amor; pero el autor de esta desgracia se convierte en el objeto de nuestro más intenso odio y es detestado en proporción con el grado de nuestra compasión. Ahora, ¿por qué razón debe la misma pasión de piedad producir amor para la persona que sufre la desgracia y odio para la persona que lo produce sino porque en el último caso el autor muestra una relación solamente con la desgracia, mientras que cuando consideramos al que sufre dirigimos nuestra atención a todos los aspectos y deseamos su prosperidad lo mismo que somos sensibles a su aflicción?

Precisamente observaré, antes de abandonar el presente problema, que este fenómeno de la doble simpatía y su tendencia a causar amor puede contribuir a la producción del cariño que naturalmente abrigamos por nuestras relaciones y próximos. El hábito y la relación nos hacen penetrar profundamente en los sentimientos de los otros, y sea la que sea la fortuna que supongamos los acompaña, ésta nos es presentada por la imaginación y actúa como si fuera originariamente la nuestra propia. Nos alegramos en sus placeres y nos entristecemos en sus penas tan sólo por la fuerza de la simpatía. Nada de lo que les atañe nos es indiferente, y como esta correspondencia de sentimientos es el acompañante natural del amor, produce realmente esta afección.

Sección X

Del respeto y el desprecio.

Quedan ahora tan sólo por explicar las pasiones de respeto y desprecio, juntamente con la afección amorosa, para llegar a conocer todas las pasiones que tienen un elemento de amor y odio. Comencemos con el respeto y el desprecio.

Al considerar las cualidades y circunstancias de los otros podemos o considerarlas como ellas son realmente en sí mismas, o podemos hacer una comparación entre ellas y nuestras propias cualidades o circunstancias, o aun podemos unir estos dos modos de consideración. Las buenas cualidades de los otros, desde el primer punto de vista, producen amor; desde el segundo, humildad, y desde el tercero, respeto, que es una mezcla de estas dos pasiones. Las malas cualidades, del mismo modo, causan u odio, u orgullo o desprecio, según el punto de vista desde que las consideramos.

Que existe un elemento de orgullo en el desprecio y de humildad en el respeto es, a mi ver, demasiado evidente, ya por su sentimiento directo o apariencia para requerir una prueba especial. Que este elemento surge de una comparación tácita con la persona despreciada o respetada, con nosotros mismos, es no menos evidente. Un mismo hombre puede causar amor o desprecio por su condición y talentos, según la persona que lo considera se convierta de su inferior en su igual o superior. Cambiando el punto de vista, aunque el objeto pueda permanecer el mismo, se altera su relación con nosotros, lo que es la causa de la alteración de las pasiones. Estas pasiones, por consiguiente, surgen al apreciar esta relación, o sea de una comparación.

He observado siempre que el espíritu posee una tendencia mucho más fuerte al orgullo que a la humildad, y he tratado, partiendo de los principios de la naturaleza humana, de buscar una causa para este fenómeno. Se admita o no mi razonamiento, el fenómeno es indiscutible y aparece en muchos casos. Entre otras cosas, es ésta la razón de por qué hay un mayor elemento de orgullo en el desprecio que de humildad en el respeto y de por qué nos sentimos más engrandecidos al considerar a uno que está por bajo de nosotros que mortificados con la presencia de uno que nos es superior. El desprecio y el desdén tienen un tan marcado matiz de orgullo, que difícilmente se puede discernir en ellos otra pasión, mientras que en la estima o respeto el amor es un elemento más importante que la humildad. La pasión de la vanidad es tan pronta, que surge con la más mínima ocasión, mientras que la humildad requiere un impulso más fuerte para desarrollarse.

Sin embargo, puede aquí preguntarse razonablemente por qué esta mezcla tiene lugar sólo en algunos casos y no aparece en toda ocasión. Todos los objetos que causan amor cuando se hallan en otra persona son causas de orgullo cuando se transfieren a nosotros mismos, y, por consecuente, pueden ser causas tanto de humildad como de amor mientras que se refieran a los otros y se comparen a las que nosotros poseemos. De igual modo toda cualidad que al ser directamente considerada produce odio puede siempre dar lugar al orgullo; por comparación y por una mezcla de las pasiones de odio y orgullo puede suscitar desprecio o desdén. La dificultad, pues, consiste en por qué un objeto produce siempre puro amor u odio y no suscita siempre las pasiones mixtas de respeto y desprecio.

He supuesto en todo lo anterior que las pasiones de amor y orgullo y las de la humildad y odio son similares en su sensación y que las dos primeras son siempre agradables y las dos últimas penosas. Pero aunque esto sea universalmente cierto, se puede observar que las dos pasiones agradables, como las dos penosas, tienen algunas diferencias, y aun notas contrarias, que las distinguen. Nada vigoriza y exalta al espíritu como el orgullo o vanidad, aunque al mismo tiempo el amor o cariño vemos que más bien nos debilita y ablanda. La misma diferencia es observable entre las pasiones penosas. Cólera y odio conceden una nueva fuerza a nuestros pensamientos y acciones, mientras que la humildad y vergüenza nos deprimen y desaniman. Será necesario formar una idea clara de estas cualidades de las pasiones. Recordemos que el orgullo y el odio vigorizan el alma y el amor y la humildad la debilitan.

De esto se sigue que, aunque la conformidad entre el amor y el odio, con respecto a lo agradable de sus sensaciones, hace que sean suscitadas por los mismos objetos, su restante oposición es el motivo de por qué son producidos en muy diferentes grados. Genio y saber son objetos agradables y magníficos y, por estas dos circunstancias, apropiados al orgullo y vanidad; pero están en relación con el amor sólo por su placer. La ignorancia y la simplicidad son desagradables y mezquinas, lo que del mismo modo les proporciona una doble relación con la humildad y una sola con el odio. Podemos, pues, considerar como cierto que aunque el mismo objeto produce siempre amor y orgullo y humildad y odio, según sus diferentes situaciones, es raro que produzca o las dos primeras o las dos últimas pasiones en la misma proporción.

Aquí debemos buscar una solución para la dificultad antes mencionada: de por qué un objeto excita puro amor u odio y no produce siempre respeto o desprecio por la mezcla con humildad u orgullo. Ninguna cualidad de otro sujeto produce humildad por comparación más que si produjese orgullo cuando fuere poseída por nosotros mismos, y viceversa, ningún objeto suscita orgullo que no produzca humildad en su consideración directa. Es evidente que los objetos producen por comparación una sensación completamente contraria a la originaria. Supongamos, por consiguiente, que se presenta un objeto que es particularmente apropiado para producir amor, pero imperfectamente adecuado para causar orgullo: este objeto, cuando se refiere a otro sujeto, da lugar directamente a un alto grado de amor, pero a un grado pequeño de humildad por comparación, y, por consiguiente, la última pasión es escasamente experimentada en la emoción compuesta y no es capaz de convertirse en respeto. Esto es lo que sucede con el buen natural, buen humor, facilidad, generosidad, belleza y muchas otras cualidades. Estas, cuando pertenecen a los otros sujetos poseen una particular aptitud para producir amor, pero no una tendencia tan grande a excitar el orgullo en nosotros, razón por la cual su consideración como pertenecientes a otra persona produce puro amor con una pequeña mezcla de humildad o respeto. Es fácil extender el mismo razonamiento a las pasiones opuestas.

Antes de que dejemos este asunto no será inoportuno que expliquemos un curioso fenómeno, a saber: por qué comúnmente nos distanciamos de los que desdeñamos y no permitimos a nuestros inferiores que se nos aproximen, aun en lugar y situación. Se ha hecho observar ya que casi todo género de ideas va acompañado con alguna emoción, y esto hasta las ideas de número y extensión, siéndolo tanto más las de aquellos objetos que estimamos importantes y fijan nuestra atención. No podemos considerar con indiferencia total un hombre rico o un pobre, sino que debemos sentir alguna pequeña emoción, por lo menos, de respeto en el primer caso, de desprecio en el segundo. Estas pasiones son contrarias entre sí; pero para que esta contrariedad sea sentida los objetos deben hallarse relacionados de algún modo; de otra manera las emociones quedarán completamente separadas y no se encontrarán jamás. La relación tiene lugar siempre que las personas se hallan contiguas, lo que es una razón general de por qué nos molesta ver en esta situación dos objetos tan desproporcionados como un hombre rico y uno pobre, un noble y un portero.

Este malestar, que es común a todo espectador, debe ser más sensible para el superior, y esto porque su aproximación mayor al inferior se considera como una señal de mala crianza y muestra que no es sensible a la desproporción y no se siente impresionado por ella. Un sentido de superioridad en otro sujeto ocasiona en todos los hombres una inclinación a situarse a distancia de él y los lleva a redoblar sus muestras de respeto y reverencia cuando están obligados a aproximársele, y cuando no observan esta conducta es prueba que no son sensibles a su superioridad. De aquí se sigue que una gran diferencia en los grados y cualidades se llame una distancia, con una metáfora común que, aunque pueda aparecer muy trivial, se halla fundada en los principios naturales de la imaginación. Una gran diferencia nos lleva a producir una distancia. Las ideas de distancia y diferencia se hallan por consecuencia enlazadas entre sí. Las ideas enlazadas entre sí pueden tomarse las unas por las otras, y esto es, en general, la fuente de la metáfora, como tendremos ocasión de observarlo más adelante.

Sección XI

De la pasión amorosa o el amor sexual.

De todas las pasiones compuestas que proceden de una combinación del amor y el odio con otras afecciones, ninguna merece más nuestra atención que la del amor que surge entre los dos sexos, y esto tanto por su fuerza y violencia como por los curiosos principios de filosofía, para los cuales aporta un indiscutible argumento. Es claro que esta afección, en su forma más natural, se deriva del enlace de tres diferentes pasiones o impresiones, a saber: la sensación agradable que nace de la hermosura, el apetito corporal de la generación y el cariño generoso o buena voluntad. El

origen del cariño en la belleza puede ser explicado mediante el razonamiento precedente. La cuestión es saber cómo el apetito corporal es excitado por ella.

El apetito de la generación, cuando se halla confinado a un cierto grado, pertenece evidentemente al género agradable y tiene una marcada conexión con las emociones agradables. La alegría, el júbilo, la vanidad, el cariño, son incentivos para este deseo, lo mismo que la música, la danza, el vino y la buena comida. Por otra parte, la tristeza, la melancolía, la pobreza, la humildad, lo destruyen. Por esta propiedad es fácil de concebir el porqué debe hallarse unido con el sentido de la belleza.

Existe aún otro principio que contribuye al mismo efecto. He hecho observar que la dirección paralela de los deseos es una pasión real, y del mismo modo que una semejanza de su sensación, produce un enlace entre ellos. Para poder comprender plenamente la importancia de esta relación debemos considerar que un deseo principal puede ir acompañado de otros secundarios que se hallan enlazados con él, y que si otros deseos son paralelos a éstos, se encuentran los últimos relacionados a su vez con el principal. Así, el hambre puede ser frecuentemente considerada como una inclinación primaria del alma y el deseo de buscar la comida como secundario, puesto que lo último es absolutamente necesario para la satisfacción del apetito. Si un objeto, por consiguiente, por una cualidad particular, nos inclina a buscar el alimento, naturalmente aumenta nuestro apetito, del mismo modo que, por el contrario, todo lo que nos inclina a alejar de nosotros el alimento es contradictorio con el hambre y disminuye nuestra inclinación a ella. Ahora bien: es claro que la belleza tiene el primer efecto y la fealdad el segundo, razón por la que el primero nos produce un apetito más vehemente para nuestros alimentos y el último es suficiente para hacernos desagradable el más sabroso manjar que la cocina haya inventado. Todo esto es fácilmente aplicable al apetito de la generación.

De estas dos relaciones, a saber, semejanza y deseo paralelo, surge una conexión tal entre el sentido de la belleza, el apetito corporal y la benevolencia, que se hacen inseparables, y hallamos por experiencia que es indiferente cuál de ellos se presenta primero, pues es casi seguro que cualquiera de ellos puede ir acompañado por las afecciones relacionadas. Una persona que se halla inflamada de deseo siente por lo menos un cariño momentáneo y estima momentánea por el ingenio y mérito de quien es objeto de aquél, y al mismo tiempo se lo imagina más hermoso que de ordinario, del mismo modo que existen muchos que comienzan con ternura y estima por el ingenio y mérito de una persona y pasan de aquí a las otras pasiones. Pero la especie más común del amor es el que nace primero de la belleza y después se convierte en cariño y apetito corporal. Cariño o estima y apetito de generación son demasiado distintos para unirse fácilmente entre sí. El primero es quizá la pasión más refinada del alma; el segundo, la más grosera y vulgar. El amor de la belleza constituye el justo medio entre los dos y participa de las dos naturalezas, de donde procede que sea tan particularmente adecuado para producir a ambos.

Esta explicación del amor no es peculiar de mi sistema, sino que es inevitable con cualquier hipótesis. Las tres pasiones que componen esta pasión son evidentemente distintas y tiene cada una de ellas su diferente objeto. Es, por consiguiente, cierto que sólo por su relación se producen las unas a las otras. Pero la relación de las pasiones no es por sí sola suficiente. Es igualmente necesario que exista una relación de ideas. La belleza de una persona jamás nos inspira amor por otra. Esto es, pues, una prueba clara de la doble relación de impresiones e ideas. Partiendo de un caso tan evidente como éste, podemos juzgar del resto.

Lo que acabamos de decir puede servir, en otro respecto, para ilustrar aquello sobre lo que yo he insistido con respecto al origen del orgullo y la humildad y del amor y el odio. He hecho observar que aunque el yo es el sujeto del primer par de pasiones y alguna otra persona el objeto del segundo, no pueden ser estos objetos por sí solos las causas de las pasiones, por tener cada uno de ellos una relación con dos pasiones contrarias, lo que las destruiría desde el primer momento. Aquí, pues, la situación del espíritu es tal como la he descrito ya. Posee ciertos órganos adecuados para producir una pasión; esta pasión, cuando se produce, se refiere a un determinado objeto. Mas no siendo suficiente esto para producir la pasión, se requiere alguna otra emoción que por una doble relación de impresiones e ideas ponga estos principios en acción y les conceda su primer impulso. Esta situación es aún más notable con respecto al apetito de la generación. El sexo no es sólo el objeto, sino también la causa del apetito. No sólo dirigimos nuestra atención a él cuando nos hallamos afectados por el apetito, sino que el reflexionar sobre él basta para excitar el apetito. Pero como esta causa pierde su fuerza por su gran frecuencia, es preciso que sea vivificada por un nuevo impulso, y este impulso hallamos que surge de la belleza de la persona, es decir, de una doble relación de impresiones e ideas. Puesto que esta doble relación es necesaria cuando una afección tiene una causa y un objeto diferentes, ¡cuánto más no lo será cuando sólo posee un objeto diferente sin una determinada causa!

Sección XII

Del amor y el odio en los animales.

Para pasar de las pasiones de amor y odio y de sus mezclas y combinaciones tal como aparecen en el hombre, a las mismas afecciones tal como se desarrollan en los animales, debemos observar que no sólo el amor y el odio son comunes a los seres sensibles, sino que igualmente sus causas, antes expuestas, son de naturaleza tan simple, que puede fácilmente suponerse que actúan sobre los animales: no se requiere para ello ninguna capacidad de reflexión o penetración. Todo se halla guiado por móviles y principios que no son peculiares del hombre o de una especie de animales. La conclusión de esto es claramente favorable al precedente sistema.

El amor en los animales no tiene sólo como objeto propio animales de la misma especie, sino que se extiende más lejos y comprende casi todo ser sensible y pensante. Un perro, naturalmente, ama al hombre más que a sus congéneres y muy frecuentemente encuentra una afección recíproca.

Como los animales son poco susceptibles de los placeres o dolores de la imaginación, pueden juzgar de los objetos sólo por el bien o mal sensible que producen, y por éste se regulan sus afecciones con respecto de ellos. De acuerdo con esto hallamos que por beneficios o injurias adquirimos su amor u odio, y que alimentando y cuidando a un animal adquirimos rápidamente su afección, del mismo modo que golpeándolo y molestándolo no dejaremos de atraernos su enemistad y mala voluntad.

El amor en los animales no se produce tanto por relaciones como en la especie humana, y esto porque sus pensamientos no son tan activos que puedan seguir las relaciones, salvo ciertos casos muy manifiestos. Es fácil, sin embargo, notar que en algunas ocasiones tienen una influencia considerable sobre ellos. Así, el trato, que tiene el mismo efecto que las relaciones, produce siempre amor en los animales, ya sea hacia el hombre, ya hacia otros animales. Por la misma razón, la semejanza entre ellos es fuente de afección. Un buey confinado en un parque con caballos se unirá naturalmente a ellos, si me es permitido expresarme así; pero siempre echa de menos la compañía de los de su propia especie, que es la que prefiere.

La afección de los padres por la prole procede de un instinto peculiar, en los animales como en nuestra especie.

Es evidente que la simpatía o la comunicación de las pasiones no tiene menos lugar entre los animales que entre los hombres. Miedo, cólera, valor y otras afecciones son comunicadas frecuentemente de un animal a otro sin conocimiento de la causa que produjo la pasión originaria. La pena también la sienten por simpatía, y produce casi todas las mismas consecuencias y excita las mismas emociones que en nuestra especie. Los aullidos y lamentaciones de un perro producen un sensible interés en sus congéneres, y es notable que, aunque casi todos los animales usan en el juego los mismos miembros y aproximadamente la misma acción que en la lucha -un león, un tigre, un gato, sus garras; un buey, sus cuernos; un perro, sus dientes; un caballo, sus cascos-, evitan cuidadosamente el herir a su compañero, aun cuando no tienen que temer su resentimiento, lo que es una prueba evidente de la experiencia que los animales tienen del dolor o placer de los otros.

Todo el mundo ha observado cuánto más se animan los perros cuando cazan juntos que cuando persiguen la caza separados, lo que evidentemente no puede proceder sino de la simpatía. Es también muy conocido de los cazadores que este efecto tiene lugar en un mayor grado, y aun en un grado demasiado alto, cuando se juntan dos jaurías que son extrañas entre sí. Quizá no podríamos explicar estos fenómenos si no tuviéramos experiencias de otros similares en nosotros mismos.

La envidia y la malicia son pasiones muy notables en los animales. Son quizá más corrientes que la piedad, por requerir menos esfuerzo de pensamiento e imaginación.

Parte Tercera

De la voluntad y las pasiones directas

Sección Primera

De la libertad y la necesidad.

Nos dirigimos ahora a explicar las pasiones directas o las impresiones que surgen inmediatamente del bien o del mal, del dolor o del placer. De este género son el deseo y la aversión, la pena y la alegría, la esperanza y el temor.

De todos los efectos inmediatos del dolor y el placer ninguno es más notable que la voluntad, y aunque, propiamente hablando, no puede ser comprendido entre las pasiones, siendo la plena inteligencia de su naturaleza y propiedades necesaria para la explicación de aquéllas, debemos investigarla aquí. Deseo que se observe que por voluntad no entiendo más que la impresión interna que sentimos y de que somos conscientes cuando a sabiendas hacemos que se produzca un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestro espíritu. Esta impresión, lo mismo que las precedentes, del orgullo y humildad, amor y odio, es imposible de definir y no necesita ser descrita más ampliamente; razón por la cual prescindimos de aquellas definiciones y distinciones con las que los filósofos acostumbran más a confundir que a aclarar la cuestión, y entrando de lleno en el asunto, examinaremos la cuestión, tan largo tiempo debatida, referente a la libertad y la necesidad, que se presenta de un modo tan natural al tratar de la voluntad.

Por todos se reconoce que las acciones de los cuerpos externos son necesarias y que en la comunicación de su movimiento, en su atracción y mutua conexión no existen ni los más pequeños rastros de indiferencia o libertad. Cada objeto se halla determinado de un modo absoluto en el grado y dirección de su movimiento, y es tan incapaz de apartarse de la línea precisa en que se mueve como de convertirse por sí mismo en un ángel, un espíritu o una substancia superior. Por consiguiente, las acciones de la materia pueden ser consideradas como ejemplos de acciones necesarias, y todo lo que en este respecto sea análogo a la materia debe ser reconocido como

necesario. Para saber si sucede esto con las acciones del espíritu debemos comenzar examinando la materia y considerando sobre qué se funda la idea de la necesidad de sus operaciones y por qué concluimos que un cuerpo o acción es la causa infalible de otro.

Ha sido ya indicado que en ningún caso la conexión última de los objetos puede descubrirse ni por nuestros sentidos ni por nuestra razón, y que jamás podemos penetrar tan íntimamente en la esencia y construcción de los cuerpos que percibamos el principio del cual depende su mutua influencia. Sólo conocemos su unión constante, y s de esta constante unión de la que surge su necesidad. Si los objetos no tuviesen un enlace uniforme y regular entre sí, jamás llegaríamos a la idea de causa y efecto. En resumen: la necesidad, que forma parte de esta idea, no es mas que la determinación del espíritu para pasar de un objeto a su usual acompañante e inferir la existencia del uno de la del otro. Dos notas que debemos considerar son esenciales a la necesidad, a saber: la unión constante y la inferencia del espíritu, y siempre que las descubramos debemos reconocer la existencia de la necesidad. Dado que las acciones de la materia no poseen más necesidad que la que se deriva de estas circunstancias, y no es por una visión de la esencia de las cosas por lo que descubrimos su conexión, la ausencia de esta visión, si la unión e inferencia permanecen, no podrá en ningún caso suprimir la necesidad. La observación de la unión es la que produce la inferencia: de modo que será suficiente probar la constante unión de las acciones en el espíritu para establecer la inferencia y la necesidad de estas acciones. Sin embargo, a fin de conceder una mayor fuerza a mi razonamiento debo examinar estas notas por separado, y probaré primero, por experiencia, que nuestras acciones tienen una unión constante con sus motivos, temperamentos y circunstancias, antes de que considere las inferencias que de ello obtenemos.

Para este fin, una ojeada ligera y general del curso corriente de la vida humana será suficiente. No hay respecto en que podamos considerarla que no confirme este principio. Si consideramos el género humano según la diferencia de sexos, de edad, de gobierno, de condición o de métodos de educación, podremos discernir la misma acción regular de los principios naturales. Iguales causas producen siempre iguales efectos, de la misma manera que en la acción mutua de los elementos y fuerzas de la naturaleza.

Existen diferentes árboles que con regularidad producen frutos cuyo sabor es diferente del de los otros, y esta regularidad será admitida como un ejemplo de la necesidad y de las causas en los cuerpos externos. Pero ¿son los productos de la Guyena y de la Champaña más regularmente diferentes que los sentimientos, acciones y pasiones de los dos sexos, de los cuales el uno se caracteriza por su fuerza y madurez y el otro por su delicadeza y suavidad? ¿Son quizá los cambios de nuestro cuerpo, desde la infancia hasta la vejez, más regulares y ciertos que los de nuestro espíritu y conducta? ¿Y será más ridículo quien espere que un niño a los cuatro años

alcance el peso de trescientas libras que el que espere de un ser humano de esta edad un razonamiento filosófico o una acción prudente y bien concertada?

Debemos conceder ciertamente que la cohesión de las partes de la materia surge de principios naturales y necesarios, sea la que quiera la dificultad que podamos hallar para explicarlos, y por la misma razón debemos conceder que la sociedad humana se funda en principios semejantes, y nuestra razón en el último caso es aún más sólida que en el primero, porque no sólo observamos que los hombres buscan siempre la sociedad, sino que podemos explicar los principios sobre los que esta inclinación universal se funda. ¿Pues es más cierto que dos piezas de mármol se acoplarán que dos salvajes jóvenes de diferente sexo se unirán en el coito? ¿Surgirán los hijos más naturalmente de este coito que cuidarán los padres de su salud y seguridad? Y después de haber llegado a los años de libertad por el cuidado de sus padres, ¿son los inconvenientes que acompañan a su separación más ciertos que su previsión de estos inconvenientes y su cuidado para evitarlos por una estrecha unión y confederación?

La piel, poros, músculos y nervios de un jornalero son diferentes de los de un hombre de cualidad, y lo mismo acaece con sus sentimientos, acciones y maneras. Las diferentes condiciones de la vida influyen en la estructura total externa e interna, y estas diferentes condiciones surgen necesariamente, es decir, uniformemente, de los principios uniformes y necesarios de la naturaleza humana. Los hombres no pueden vivir sin sociedad y no pueden asociarse sin un gobierno. El gobierno realiza la diferencia en la propiedad y establece los diferentes rangos de los hombres. Esto produce la industria, el tráfico, las manufacturas, el derecho, las guerras, ligas, alianzas, viajes, navegaciones, ciudades, flotas, puertos y todos aquellos objetos y aquellas acciones que producen una tal diversidad y al mismo tiempo mantienen una tal uniformidad en la vida humana.

Si un viajero, regresando de una remota comarca, nos narra que ha visto un clima en los cincuenta grados de latitud Norte en el que todos los frutos maduran y llegan a su perfección en invierno y no existen en verano, del mismo modo que en Inglaterra se producen y no existen en las estaciones contrarias, hallará pocos crédulos que le presten fe. Creo que un viajero encontraría algún crédito si no nos hablase de un pueblo exactamente del mismo carácter que el de la República de Platón, por un lado, o del Leviatán de Hobbes, por otro. Existe un curso general de la naturaleza en las acciones humanas lo mismo que en las actividades del Sol y del clima. Existe, pues, un carácter peculiar a las diferentes naciones y a las personas particulares, y del mismo modo un carácter común al género humano. El conocimiento de estos caracteres está fundado en la observación de una uniformidad de las acciones que nacen de ellos, y esta uniformidad constituye la verdadera esencia de la necesidad.

Puedo imaginar tan sólo un modo de eludir este argumento, que es negar la uniformidad en las acciones humanas, sobre la que se funda. En tanto que las accio-

nes presenten una unión y conexión constante con la condición y el temperamento del agente, aunque de palabra rehusemos el reconocer esta necesidad, realmente la concedemos. Ahora bien: algunos pueden hallar quizá un pretexto para negar esta unión y conexión según regla. ¿Pues qué hay más caprichoso que las acciones humanas? ¿Qué más inconstante que los deseos del hombre? ¿Y qué criatura se separa más ampliamente, no sólo de la recta razón, sino de su propio carácter y disposición? Una hora, un momento, es suficiente para hacerle pasar de un extremo a otro y derribar lo que cuesta gran trabajo y pena establecer. La necesidad es regular y cierta. La conducta humana es irregular e incierta. Por consiguiente, la una no procede de la otra.

A esto replico que al juzgar acerca de las acciones de los hombres debemos proceder basándonos en las mismas máximas que cuando razonamos acerca de los objetos externos. Cuando algunos fenómenos se hallan unidos constante e invariablemente entre sí adquieren una tal conexión en la imaginación, que ésta pasa de uno a otro sin la menor duda o vacilación. Sin embargo, existen varios grados inferiores de evidencia y probabilidad, y no destruye nuestro razonamiento una sola contrariedad en la experiencia. El espíritu considera los experimentos contrarios; descontando el inferior del superior, procede con el grado de seguridad o evidencia que queda. Aun cuando los experimentos contrarios son iguales en número a los otros, no omitimos la noción de causas y necesidad, sino que suponiendo que la contrariedad usual procede de la acción de causas contrarias y ocultas, concluimos que el azar o indiferencia reside tan sólo en nuestro juicio por nuestro conocimiento imperfecto, no en las cosas mismas, que son en todo caso igualmente necesarias, aunque en apariencia no igualmente constantes o ciertas. Ninguna unión puede ser más constante y cierta que la de algunas acciones con algunos motivos y caracteres, y si en otros casos la unión es incierta, no es esto más que lo que sucede en las actividades de los cuerpos, y nada podemos concluir de una irregularidad que no se siga igualmente de la otra.

Se concede comúnmente que los dementes no son libres. Sin embargo, si juzgamos por sus acciones, éstas presentan menos regularidad y constancia que las de un hombre cuerdo, y, por consiguiente, se hallan más distanciadas de la necesidad. Nuestra manera de pensar en este particular, por consiguiente, carece en absoluto de consistencia, y es una consecuencia natural de estas ideas confusas y términos indefinidos que usamos comúnmente en nuestros razonamientos, especialmente en el presente asunto.

Debemos mostrar ahora que puesto que la unión entre motivos y acciones tiene la misma constancia que en una actividad natural su influencia sobre el entendimiento es, pues, la misma, determinándole a inferir la existencia de las unas de la de los otros. Si esto es así, no habrá circunstancia conocida que integre la conexión y producción de las acciones de la materia que no se halle en todas las operaciones del

espíritu, y, por consiguiente, no podemos, sin un absurdo manifiesto, atribuir a la una necesidad y negársela a la otra.

No existe filósofo alguno cuyo juicio sea tan inclinado a este fantástico sistema de libertad que no admita la fuerza de la evidencia moral y que tanto en la especulación como en la práctica no proceda basándose en ella como sobre un fundamento razonable. Ahora bien: la evidencia moral no es más que una conclusión concerniente a las acciones de los hombres derivada de la consideración de sus motivos, temperamentos y situación. Así, cuando yo veo ciertas figuras o caracteres trazados sobre un papel infiero que la persona que los ha producido quiso afirmar hechos tales como la muerte de César, los triunfos de Augusto o la crueldad de Nerón; y recordando otros muchos testimonios concurrentes concluimos que estos hechos existieron realmente en otro tiempo y que tantos hombres, sin ningún interés por ello, no pueden aspirar a engañarnos, pues especialmente, al intentarlo, se expondrían a las burlas de sus contemporáneos, ya que entonces estos hechos eran recientes y universalmente conocidos. El mismo género de razonamiento se emplea en la política, la guerra, el comercio, la economía, y de hecho se entreteje de tal modo con la vida humana, que es imposible obrar o subsistir un momento sin recurrir a él. Un príncipe que impone una contribución a sus súbditos espera que será pagada. Un general que conduce un ejército cuenta con un cierto grado de valor. Un comerciante confía en la fidelidad y pericia de su factor o sobrecargo. Un hombre que da órdenes para una comida no duda de la obediencia de sus criados. En resumen: como nada nos atañe más inmediatamente que nuestras propias acciones y las de los otros, la mayor parte de nuestro razonamiento se emplea en razonamientos concernientes a ellas. Ahora yo afirmo que siempre que razonamos de esta manera debemos creer ipso facto que las acciones de la voluntad surgen de la necesidad y que el que lo niega no se da cuenta exacta de lo que rechaza.

Todos estos objetos, de los que al uno llamamos causa y al otro efecto, considerados en sí mismos son diferentes y separados el uno del otro como dos cosas en la Naturaleza, y no podemos, ni con la más exacta indagación de ellos, inferir la existencia del uno de la del otro. Tan sólo por experiencia y observación de su unión constante somos capaces de realizar esta inferencia, y aun, después de todo, la inferencia no es más que el efecto del hábito sobre la imaginación. Debemos no contentarnos aquí diciendo que la idea de causa y efecto surge de objetos constantemente unidos, sino que se debe afirmar que es idéntica con la idea de estos objetos y que la conexión necesaria no es descubierta por una conclusión del entendimiento, sino que es meramente una percepción del espíritu. Siempre que, por consiguiente, observamos la misma unión, y siempre que la unión actúa de la misma manera sobre la creencia y la opinión, tenemos la idea de causa y necesidad, aunque quizá evitaremos estas expresiones. El movimiento de un cuerpo es seguido, en todos los casos pasados que han caído bajo nuestra observación, mediante el choque de movimiento

en otro. Es imposible para el espíritu ir más lejos. De esta unión constante forma la idea de causa y efecto y por su influencia siente la necesidad. Es excusado ya preguntar si existe la misma constancia y la misma influencia en lo que llamamos evidencia moral. Lo que queda sólo puede ser una disputa de palabras.

De hecho, si consideramos cuán adecuadamente se fundamentan de un modo recíproco la evidencia natural y la moral, y que sólo existe entre ellas una cadena de argumentos, no debemos experimentar ningún escrúpulo para conceder que son de la misma naturaleza y se derivan de los mismos principios. Un prisionero que no posee ni dinero ni influjo descubre la imposibilidad de su huida tanto por la obstinación del carcelero como por los muros y rejas que le rodean, y en sus intentos de huida escoge más bien el romper la piedra y el hierro de aquéllos que el torcer la inflexible voluntad de aquél. El mismo prisionero, al ser conducido al cadalso prevé su muerte como cierta por la constancia y fidelidad de sus guardianes y por la operación del hacha o de la rueda. Su espíritu sigue una cierta serie de ideas: los soldados que rehúsan consentir su huida, la acción del ejecutor, la separación de la cabeza del cuerpo, hemorragia, movimientos convulsivos y muerte. Aquí se halla una cadena de causas naturales y voluntarias; pero el espíritu no halla diferencia entre ellas al pasar de un eslabón a otro ni está menos cierto del suceso futuro que si todo ello se hallase enlazado con las presentes impresiones de la memoria y sentidos por una serie de causas enlazadas por lo que acostumbramos a llamar necesidad física. La misma unión experimentada tiene el mismo efecto sobre el espíritu, ya sean los objetos enlazados motivos, voliciones y acciones o figuras y movimientos. Podemos cambiar los nombres de las cosas; pero su naturaleza y su acción sobre el entendimiento jamás cambian.

Yo me atrevo a afirmar que nadie intentará refutar estos razonamientos más que alterando mis definiciones y asignando un diferente sentido a los términos de causa y electo, necesidad, libertad y azar. Según mis definiciones, la necesidad es un elemento esencial de la causalidad, y, por consiguiente, la libertad, suprimiendo la necesidad, suprime las causas y es lo mismo que el azar. Como el azar se considera comúnmente que implica una contradicción, y en último término es contrario a la experiencia, existen los mismos argumentos contra la libertad y el libre albedrío. Si alguno altera las definiciones no puede pretender discutir con él mientras no conozca el sentido que asigna a estos términos.

Sección II

Continuación del mismo asunto.

Creo que se pueden indicar las tres siguientes razones del predominio de la doctrina de la libertad, aunque absurda en un sentido e ininteligible en el otro:

Primero: después de haber realizado una acción, aunque confesemos haber sido influidos por particulares consideraciones y motivos, es difícil que nos persuadamos de que nos hallamos gobernados por la necesidad y que haya sido en absoluto imposible para nosotros haber obrado de otro modo, pareciendo implicar la idea de la necesidad algo de fuerza, violencia e imposición, de la que no somos conscientes. Pocos son capaces de distinguir entre libertad de espontaneidad, como se la llama en las escuelas, y libertad de indiferencia, a saber: entre lo que se opone a la violencia y lo que designa una negación de la necesidad y las causas. La primera es el sentido más corriente de la palabra, y como ésta es la única especie de libertad que nos interesa conservar, nuestro pensamiento se ha dirigido principalmente a ella y la hemos confundido casi universalmente con la otra.

Segundo: existe una falsa sensación o experiencia aun de la libertad de indiferencia, que se considera como un argumento para su existencia real. La necesidad de una acción, ya sea de la materia, ya del espíritu, no es, hablando propiamente, una cualidad del agente, sino de un ser pensante o inteligente que puede representarse la acción, y consiste en la determinación de su pensamiento a inferir la existencia de aquélla de la de otro objeto precedente, lo mismo que la libertad o el azar no es más que la falta de esta determinación y un cierto desligamiento que sentimos al pasar o no pasar de la idea del uno a la del otro. Ahora bien: podemos observar que, aunque al reflexionar sobre las acciones humanas rara vez experimentamos este desligamiento o indiferencia, sucede muy comúnmente que al realizar nosotros mismos las acciones somos sensibles de algo semejante a ello, y como todos los objetos relacionados o semejantes son fácilmente tomados los unos por los otros, este hecho ha sido empleado como una prueba demostrativa, o aun intuitiva, de la libertad humana. Experimentamos que nuestras acciones se hallan sometidas a la voluntad en muchas ocasiones, e imaginamos que experimentamos que la voluntad no se halla sometida a nada, porque cuando, por una negación de ello, somos llevados a someterlo a prueba experimentamos que aquélla se mueve fácilmente en toda dirección y produce una imagen de sí misma aun en el sentido en que no actúa. Esta imagen o movimiento débil, nos decimos a nosotros mismos, pudo ser realizada en la cosa misma, porque si esto se negase hallaríamos en un segundo ensayo que puede hacerse. Sin embargo, todos estos esfuerzos son vanos, y por muy caprichosas e irregulares que sean las acciones que podamos realizar, como el deseo de mostrar nuestra libertad es el único motivo de nuestras acciones, no podemos libertarnos nunca de los lazos de la necesidad. Nosotros podemos imaginar que experimentamos la libertad en nosotros mismos; pero un espectador puede comúnmente inferir nuestras acciones de nuestros motivos y carácter, y aun cuando él no pueda hacerlo, concluye en general que le sería posible si conociese perfectamente las circunstancias de nuestra situación y temperamento y los más secretos principios de nuestra constitución y dispo-

sición. Ahora bien: ésta es la verdadera esencia de la necesidad según la precedente doctrina.

Una tercera razón de por qué la doctrina de la libertad ha sido generalmente mejor recibida en el mundo que su contraria procede de la religión, que innecesariamente se ha sentido muy interesada en esta cuestión. No hay método de razonar más común ni más censurable que intentar refutar en las discusiones filosóficas una hipótesis bajo pretexto de sus peligrosas consecuencias para la religión y la moral. Cuando una opinión nos lleva a absurdos es ciertamente falsa; pero no es cierto que una opinión sea falsa por sus consecuencias peligrosas. Tales tópicos deben ser, por consiguiente, omitidos como no sirviendo para descubrir la verdad, sino solamente para hacer odiosa la persona de un antagonista. Esto lo observo en general, sin pretender sacar alguna ventaja de ello. Me someto francamente a un examen de este género y me atrevo a afirmar que la doctrina de la necesidad, según mi explicación, es no sólo inocente, sino aun ventajosa para la religión y a la moralidad.

Defino la necesidad de dos modos, de acuerdo con las dos definiciones de causa, de la cual constituye un elemento esencial. La refiero o a la unión y conjunción constante de objetos análogos o a la inferencia en el espíritu del uno al otro. Ahora bien: la necesidad en estos dos sentidos se ha concedido universal, aunque tácitamente, en las escuelas, en el púlpito y en la vida corriente, como perteneciente a la voluntad del hombre, y nadie ha pretendido negar que podemos realizar inferencias referentes a las acciones humanas y que estas inferencias se fundan en una unión experimentada de acciones análogas con análogos motivos y circunstancias. En lo único en que puede disentir alguien de mí es en que quizá rehúsa llamar a esto necesidad -pero si el sentido se entiende espero que la palabra no dañará- o en que sostiene que existe algo más en las actividades de la materia. Ahora bien; que sea así o no, no tiene importancia para la religión, aunque pueda tenerla para la filosofía natural. Yo puedo engañarme afirmando que no tenemos otra idea de la conexión en las acciones de los cuerpos, y ulteriormente me instruiré gustoso acerca de este asunto; pero estoy seguro de que no atribuyo nada a las acciones del espíritu más que lo que les puede ser naturalmente concedido. Que nadie, pues, saque de mis palabras una construcción capciosa diciendo simplemente que yo afirmo la necesidad de las acciones humanas y las coloco en el mismo plano que la materia inerte. No adscribo a la voluntad la necesidad ininteligible que se supone existe en la materia, sino que adscribo a la materia la cualidad inteligible, llámese o no necesidad, que la más rigurosa ortodoxia debe conceder que pertenece a la voluntad. No cambio nada, por consiguiente, en los sistemas admitidos con respecto a la voluntad, sino tan sólo con respecto a los objetos materiales.

Es más: iré más lejos y afirmaré que este género de necesidad es tan esencial a la religión y a la moralidad, que sin él se seguiría una absoluta ruina de ambas, y que todo otro supuesto sería destructor de las leyes divinas y humanas. Es cierto de

hecho que como todas las leyes humanas se basan en las recompensas y castigos, se supone como principio fundamental que estos motivos tienen una influencia sobre el espíritu y que ambos producen las acciones buenas y evitan las malas. Podemos dar a esta influencia el nombre que nos agrade; pero como se halla habitualmente enlazada con la acción, el sentido común requiere que sea estimada como una causa y considerada como un caso de esta necesidad que yo he querido establecer.

Este razonamiento es igualmente sólido cuando se aplica a las leyes divinas, en tanto que la divinidad se considera como un legislador y se supone que inflige castigos y concede recompensas con el designio de producir la obediencia. Pero mantengo también que aun cuando no actúa con su capacidad de juez, sino que se la considera como la vengadora de los crímenes, tan sólo por la repugnancia y deformidad de éstos, no sólo es imposible sin la conexión necesaria de causa y efecto de las acciones humanas que pueda ser infligido un castigo con justicia y equidad moral, sino que no puede caber en ninguna inteligencia de un ser racional que sea infligido. El objeto constante y universal del odio o la cólera es una persona o criatura dotada de pensamiento y conciencia, y cuando una acción criminal o injuriosa excita esta pasión, lo hace tan sólo por su relación con la persona o conexión con ella. Sin embargo, según la doctrina de la libertad o del azar, esta conexión se reduce a nada y los hombres no son más responsables de las acciones que han emprendido y premeditado que de las más fortuitas y accidentales. Las acciones son, por su propia naturaleza, temporales y perecederas, y cuando no proceden de alguna causa que radique en el carácter y disposición de la persona que las ha realizado no se relacionan con ella y no pueden redundar ni en su honor, bien, infamia o mal. La acción misma puede ser censurable, puede ser contraria a todas las leyes de la moralidad y la religión, pero la persona no es responsable de ella; y puesto que no procede de nada en ella durable o constante y no deja tras sí nada de esta naturaleza, es imposible que aquélla, por este motivo, se convierta en el objeto del castigo o la venganza. Según la hipótesis de la libertad, por consiguiente, es tan pura y honrada después de haber cometido el más horrible de los crímenes como en el momento de su nacimiento, y su carácter en nada se halla interesado en sus acciones, pues no son derivadas de él y la maldad de las unas no puede ser usada como prueba de la depravación del otro. Tan sólo sobre los principios de la necesidad adquiere una persona mérito o demérito por sus acciones, aunque la opinión común se incline a lo contrario.

Tan inconsecuentes son los hombres consigo mismos que aunque frecuentemente afirman que la necesidad destruye totalmente el mérito y demérito, tanto con respecto al género humano como a los poderes superiores, sin embargo, continúa razonando sobre estos principios de la necesidad en todos sus juicios referentes a este asunto. Los hombres no son censurados por las malas acciones que realizan sin saberlo y casualmente, sean las que sean sus consecuencias. ¿Por qué? Porque las

causas de estas acciones son solamente momentáneas y terminan en ellas mismas. Los hombres son menos censurados por las malas acciones que realizan apresurada e impremeditadamente que por las que cometen a sabiendas y con premeditación. ¿Por qué razón? Porque un estado de ánimo apresurado, aunque es causa constante en el espíritu, actúa sólo por intervalos y no daña al carácter total. Además, el arrepentimiento purifica de todo crimen, especialmente si va acompañado de una reforma evidente de la vida y maneras. ¿Cómo ha de explicarse esto sino afirmando que las acciones hacen de una persona un criminal tan sólo en cuanto son pruebas de pasiones de principios criminales en el espíritu, y que por una alteración de estos principios, si cesan de ser pruebas de ello, la persona cesa de ser criminal? Sin embargo, según la doctrina de la libertad o el azar no son aquéllas jamás pruebas, y, por consecuencia, la persona no será nunca criminal.

Aquí me dirijo a mi adversario y le deseo que liberte su propio sistema de estas odiosas consecuencias antes de atribuírselas al sistema de otro, o si prefiere que esta cuestión se decida por argumentos serenos entre los filósofos y no por declamaciones ante el pueblo, que dirija su atención a lo que yo he expuesto para probar que la libertad y el azar son sinónimos y lo relativo a la evidencia natural y moral y la regularidad de las acciones humanas. Después de revisar estos razonamientos no puedo dudar de una completa victoria, y, por consiguiente, habiendo probado que todas las acciones de la voluntad tienen sus causas particulares, paso a explicar qué son estas causas y cómo actúan.

Sección III

De los motivos que influyen la voluntad.

Nada es más usual en la filosofía, y aun en la vida común, que hablar de la lucha entre la pasión y la razón y darle preferencia a la razón y afirmar que los hombres son sólo virtuosos mientras se conforman a sus dictados. Toda criatura racional, se dice, se halla obligada a regular sus acciones por la razón, y si algún otro motivo concurre a la dirección de su conducta debe oponerle aquélla hasta que se halle en absoluto sometido a ella o al menos traído a conformidad con este principio superior. Sobre este modo de pensar parece fundarse la mayor parte de la filosofía moral antigua y moderna, y no hay más ancho campo, lo mismo para los argumentos metafísicos que para las declamaciones populares, como la supuesta preeminencia de la razón sobre la pasión. La eternidad, inmutabilidad y origen divino de la primera han sido desplegados para mayor ventaja; se ha insistido con fuerza sobre la ceguera, inconstancia y falsedad de la última. Para mostrar la falacia de toda esta filosofía intentaré primero probar que la razón por sí sola jamás puede ser motivo de una acción de la voluntad, y segundo, que jamás puede oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad.

El entendimiento sigue dos vías distintas, según que juzgue de la demostración o de la probabilidad, considere las relaciones abstractas de las ideas o aquellas relaciones de los objetos acerca de los cuales sólo nos informa la experiencia. Creo que difícilmente se afirmará que la primera especie de razonamiento por sí solo es siempre la causa de una acción. Como su propio dominio es el mundo de las ideas y como la voluntad nos coloca en el de las realidades, la demostración y la volición parecen por esto hallarse totalmente apartadas la una de la otra. Las matemáticas, de hecho son útiles en todas las operaciones mecánicas, y la aritmética lo es en casi todo arte y profesión; pero no es por sí mismas por lo que tienen influencia. La mecánica es el arte de regular los movimientos de los cuerpos para algún determinado fin o propósito, y la razón de por qué empleamos la aritmética para fijar las proporciones de los números es tan sólo que podemos descubrir las relaciones de su influencia y relación. Un comerciante desea saber la suma total de sus cuentas con una persona. ¿Por qué? Porque puede saber que la suma tendrá los mismos efectos al pagar su deuda e ir al mercado que las partidas particulares juntas. El razonamiento abstracto o demostrativo, por consiguiente, jamás influencia nuestras acciones sino tan sólo en la dirección de nuestro juicio referente a las causas y los efectos, lo que nos conduce a la segunda operación del entendimiento.

Es claro que cuando esperamos dolor o placer de un objeto sentimos, en consecuencia de ello, una emoción de aversión o inclinación y somos llevados a evitar o a buscar lo que nos produce sufrimiento o placer. Es claro que esta emoción no se detiene aquí, sino que, haciéndonos dirigir la vista hacia todas partes, percibe todos los objetos que se hallan enlazados con el originario por la relación de causa y efecto. Aquí el razonamiento tiene lugar para descubrir esta relación, y del mismo modo que varía nuestro razonamiento varía nuestra acción. Sin embargo, es evidente en este caso que el impulso no surge de la razón, sino que es sólo dirigido por ella. De la esperanza de dolor o placer es de donde la aversión o inclinación hacia un objeto nace, y estas emociones se extienden por sí mismas a las causas y efectos de este objeto tal como nos son indicadas por la razón y la experiencia. No nos interesaría lo más mínimo que unos objetos fueran causas y otros efectos si causas y efectos nos fueran indiferentes. Cuando los objetos mismos no nos afectan, su conexión no puede concederles influencia ninguna, y es claro que, puesto que la razón no es más que el descubrimiento de esta conexión, no pueden ser mediante ella los objetos capaces de interesarnos.

Puesto que la razón por sí sola no es capaz jamás de producir una acción o dar lugar a la volición, infiero que la misma facultad es incapaz de evitarla o de disputar sobre su preferencia con una pasión o emoción. Esta consecuencia es necesaria. Es imposible que la razón pueda tener el último efecto, de evitar la volición, más que por un impulso en la dirección contraria de nuestras pasiones, y este impulso, habiendo actuado solo, debería haber sido lo bastante fuerte para producir la volición.

Nada puede oponerse o retardar el impulso de la pasión más que un impulso contrario, y si este impulso contrario surge siempre de la razón, esta última facultad debe tener una influencia original sobre la voluntad y debe ser capaz tanto de causar como de impedir una volición o un acto. Pero si la razón no tiene una influencia original no es posible que resista a un principio que posee una eficacia de este género o que mantenga en suspenso el espíritu un momento. Así, resulta que el principio que se opone a nuestra pasión no puede ser la razón, y se le llama así tan sólo impropiamente. No hablamos de un modo estricto y filosófico cuando exponemos el combate de la razón y la pasión. La razón es y sólo puede ser la esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio más que servirlas y obedecerlas. Como esta opinión puede aparecer extraordinaria no será inadecuado el confirmarla por algunas otras consideraciones.

Una pasión es una existencia original o, si se quiere, la modificación de una existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación. Cuando estoy indignado me hallo poseído de una pasión, y esta emoción no contiene más referencia a otro objeto que cuando yo estoy sediento, enfermo o soy más alto que cinco pies. Es imposible, por consiguiente, que esta pasión pueda ser opuesta o contradictoria con la verdad o la razón, puesto que esta contradicción existe en la discordancia entre las ideas, consideradas como copias, y los objetos que representan.

Lo que a primera vista puede ocurrirse con respecto a este asunto es que nada puede ser contrario a la verdad o a la razón excepto lo que tiene una referencia a ella, y como los juicios de nuestro entendimiento sólo poseen esta referencia se sigue que las pasiones sólo pueden ser contrarias a la razón cuando van acompañadas de algún juicio u opinión. Según este principio, que es tan claro y natural, puede una afección ser considerada irracional en dos únicos sentidos. Primeramente, cuando una pasión, como la esperanza o el temor, la tristeza o la alegría, la desesperación o la seguridad, se funda en el supuesto de la existencia de los objetos que realmente no existen.

Segundo, cuando al actuar una pasión en la acción y al buscar medios suficientes para el fin apetecido nos engañamos en nuestro juicio relativo a las causas y efectos. Cuando la pasión ni se halla fundada en falsos supuestos ni escoge medios insuficientes para su fin, el entendimiento no puede ni justificarla ni condenarla. No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero al arañazo de mi dedo. No es contrario a la razón, para mí, preferir mi total ruina para evitar el menor sufrimiento a un indio o a un hombre totalmente desconocido. Tampoco es contrario a la razón el preferir lo mío, aunque reconocido como menos bueno, a lo que es mejor y experimentar una más ardiente afección por lo primero que por lo último. Un bien insignificante puede en ciertas circunstancias producir un deseo superior al que surge del goce más grande y valioso, y no hay nada que sea más extraordinario

en esto que el ver en la mecánica que una libra de peso equivale a cien por la ventaja de su situación. En breve, una pasión debe ir acompañada de algún juicio falso para ser irracional, y aun así no es, propiamente hablando, la pasión irracional, sino el juicio.

Las consecuencias son evidentes. Puesto que una pasión no puede de ningún modo llamarse irracional más que cuando se funda en un falso supuesto o escoge medios insuficientes para su apetecido fin, es imposible oponer razón y pasión y hacerlas concurrir en la dirección de la voluntad y las acciones. En el momento en que percibimos la falsedad de un supuesto o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se someten a la razón sin oposición. Puedo desear un fruto como de excelente sabor; pero si se me convence de que estoy en un error mi deseo cesa. Puedo querer la realización de ciertas acciones como medios para obtener un bien deseado; pero como mi deseo de estas acciones es solamente secundario y se funda en el supuesto de que son causas del efecto apetecido, tan pronto como descubro la falsedad de este supuesto deben convertirse en indiferentes para mí.

Es propio de aquel que no examina los objetos desde el punto de vista de una estricta filosofía el imaginar que son idénticas las acciones del espíritu cuando no producen una diferente sensación y no se pueden distinguir inmediatamente por el sentimiento y la percepción. La razón, por ejemplo, actúa sin producir una emoción sensible, y excepto en las más sublimes disquisiciones de la filosofía o en las frívolas sutilidades de las escuelas, rara vez despierta un placer o dolor. De aquí procede que toda acción del espíritu que actúa con la misma calma y tranquilidad se confunde con la razón por aquellos que juzgan de las cosas por su primer aspecto y apariencia. Ahora bien: es cierto que existen ciertos deseos y tendencias tranquilos que aunque son pasiones reales producen tan sólo una pequeña emoción en el espíritu y son más conocidos por sus efectos que por su sentimiento o sensación inmediata. Estos deseos son de dos géneros: o ciertos instintos implantados originariamente en nuestra naturaleza, como benevolencia y resentimiento, amor de la vida, cariño de los hijos, o el deseo general del bien y la aversión del mal, considerados meramente como tales. Cuando alguna de estas pasiones se presenta de un modo tranquilo y no causa agitación en el alma, se la toma muy fácilmente por una determinación de la razón y se supone que procede de la misma facultad que juzga de la verdad y la falsedad. Su naturaleza y principios se han supuesto los mismos porque sus sensaciones evidentemente no son diferentes.

Además de estas pasiones tranquilas que determinan la voluntad existen ciertas emociones violentas del mismo género que tienen igualmente una gran influencia sobre esta facultad. Cuando recibo una injuria por parte de otro experimento frecuentemente una pasión violenta o resentimiento, que me hace desear su mal o castigo independientemente de todas las consideraciones de placer y ventaja para mí

mismo. Cuando me hallo amenazado de un grave daño, mis terrores, aprensiones y aversiones alcanzan una gran intensidad y producen una emoción sensible.

El error común a todos los metafísicos está en adscribir la dirección de la voluntad enteramente a uno de estos principios y suponer que los otros no poseen influencia. Los hombres obran a veces a sabiendas contra sus propios intereses, razón por la que la consideración del mayor bien posible no los impulsa siempre. Los hombres frecuentemente luchan con una pasión violenta en la prosecución de sus intereses y designios: no es, pues, el dolor presente tan sólo el que los determina en la acción. En general podemos observar que estos dos principios actúan sobre la voluntad, y que cuando son contrarios, que uno de ellos prevalece, según el carácter general y la disposición presente de la persona. Lo que llamamos fortaleza de alma implica la prevalencia de las pasiones tranquilas sobre las violentas, aunque podemos fácilmente observar que no existe hombre que posea tan constantemente esta virtud hasta el punto de no ceder en alguna ocasión a las solicitaciones de las pasiones y deseos. De estas diversidades de carácter procede la gran dificultad para decidir en lo que concierne a las acciones y resoluciones de los hombres cuando existe alguna oposición de motivos y pasiones.

Sección IV

De las causas de las pasiones violentas.

No existe en filosofía un asunto más elegante que la especulación de las diferentes causas y efectos de las pasiones tranquilas y violentas. Es evidente que las pasiones no influencian la voluntad en proporción de su violencia o de la agitación que despiertan en el estado de ánimo, sino que, por el contrario, cuando una pasión ha llegado a ser un principio habitual de acción y constituye la inclinación predominante del alma no produce ya una agitación sensible. Un hábito repetido y la fuerza que le es propia han hecho que todo se someta a él; dirige las acciones y conducta sin la oposición y emociones que naturalmente acompañan a todo gusto momentáneo y pasión. Debemos, por consiguiente, distinguir entre una pasión tranquila y una débil y entre una violenta y una fuerte. A pesar de esto, es cierto que cuando queremos dirigir a un hombre y llevarle a la acción será comúnmente más hábil el despertar sus pasiones violentas que sus pasiones tranquilas y más bien guiarle valiéndose de su inclinación que de lo que vulgarmente se llama la razón. Debemos colocar el objeto en situación tal que sea apropiado para aumentar la violencia de la pasión; pues podemos observar que todo depende de la situación del objeto y que una variación en este respecto será capaz de transformar las pasiones tranquilas en violentas. Estos dos géneros de pasiones buscan el bien y huyen del mal, y ambas son aumentadas o disminuidas por el aumento o disminución del bien o el mal. Pero aquí está la diferencia entre las dos: el mismo bien que próximo causaría una pasión violenta, estando remoto produciría tan sólo una tranquila. Como este asunto pertenece pro-

piamente a la cuestión presente referente a la voluntad, debemos considerarlo aquí a fondo y determinar algunas de las circunstancias y situaciones de los objetos que hacen a una pasión tranquila o violenta.

Es una propiedad notable de la naturaleza humana que una emoción que acompaña a una pasión es fácilmente convertida en ella aunque con respecto a sus naturalezas sean originariamente diferentes y aun contrarias las unas a las otras. Es cierto que para que se realice una perfecta unión entre las pasiones se requiere una doble relación de impresiones e ideas y que una sola relación no es suficiente para este propósito. Sin embargo, aunque esto esté confirmado por una experiencia indudable, debemos tomarlo con sus propias limitaciones y debemos considerar la doble relación tan sólo como requerida para hacer que una pasión produzca otra. Cuando dos pasiones están ya producidas por sus causas separadas y las dos se hallan presentes al espíritu, se mezclan y unen prestamente aunque no tengan más que una relación o no posean ninguna. La pasión predominante se asimila la más débil y la convierte en sí misma. Los espíritus animales, una vez excitados, reciben fácilmente un cambio en su dirección, y es natural imaginar que este cambio proviene de la afección que prevalece. La conexión es en muchos respectos más íntima entre dos pasiones que entre una pasión y el estado de indiferencia.

Cuando una persona se halla profundamente enamorada, las pequeñas faltas y caprichos de su amante, los celos y querellas, a los que estas relaciones están tan sujetos, aunque desagradables y relacionados con la cólera y el odio, conceden una fuerza adicional a la pasión predominante. Es un artificio común de los estadistas, cuando desean afectar mucho a una persona por un asunto sobre el que quieren informarla, excitar primeramente su curiosidad, aplazar todo lo posible el satisfacerla, y por este medio hacer surgir la ansiedad e impaciencia hasta su grado más alto, antes de dar una plena declaración acerca del asunto. Saben que esta curiosidad los precipitará en la pasión que quieren que surja, y auxilian al objeto en cuanto a su influencia en el espíritu. Un soldado avanzando en la batalla se halla, naturalmente, lleno de valor y confianza cuando piensa en sus amigos y compañeros y lleno de terror y miedo cuando piensa en el enemigo. Toda nueva emoción, por consiguiente, que procede de los primeros aumenta, como es natural, el valor, de la misma manera que una emoción idéntica, procediendo del último, aumenta el miedo, por la relación de ideas y la conversión de la emoción inferior en la predominante. Por esto en la disciplina marcial la uniformidad y el brillo de nuestro traje, la regularidad de las figuras y movimientos, con toda la pompa y majestad de la guerra, nos animan a nosotros y nuestros aliados, mientras que los mismos objetos en los enemigos despiertan terror en nosotros, aunque sean en sí agradables y bellos.

Puesto que las pasiones, aunque independientes, se transforman naturalmente en otras si se presentan al mismo tiempo, se sigue que cuando el bien o el mal se hallan situados en una tal relación que despiertan una emoción particular además de su

pasión directa de deseo o aversión, esta última pasión debe adquirir nueva fuerza y violencia.

Esto sucede, entre otros casos, cuando un objeto excita pasiones contrarias; pues se puede observar que una oposición de pasiones causa una nueva emoción en los espíritus y produce más desorden que la concurrencia de dos afecciones de igual fuerza. Esta nueva emoción se funde fácilmente en la pasión predominante y aumenta su violencia más allá del límite a que hubiera llegado si no hubiera tropezado con una oposición. Por esto deseamos, naturalmente, lo que está prohibido y experimentamos un placer realizando acciones meramente porque son contrarias a las leyes. El móvil del deber, cuando se opone a las pasiones, rara vez las domina, y cuando no logra este efecto, es más bien más apto para aumentarlas, produciendo una oposición en nuestros motivos y principios.

El mismo efecto se sigue ya surja la pasión de motivos internos o de obstáculos externos. La pasión comúnmente adquiere nueva fuerza y violencia en ambos casos. Los esfuerzos que el espíritu hace para dominar el obstáculo excitan a los espíritus animales y vivifican la pasión.

La incertidumbre tiene el mismo efecto que la oposición. La agitación en el pensamiento; los movimientos rápidos que realiza de un punto de vista a otro; la variedad de las pasiones, que se suceden las unas a las otras, según los diferentes puntos de vista, produce una agitación en el espíritu y las funde con la pasión principal.

No existe, según mi opinión, otra causa natural de por qué la seguridad disminuye las pasiones más que el que suprime la incertidumbre, que las aumenta. El espíritu abandonado a sí mismo languidece naturalmente, y para conservar su fuerza debe ser vivificado por una nueva oleada de pasión. Por la misma razón, la desesperación, aunque contraria a la seguridad, tiene la misma influencia.

Es cierto que nada anima más poderosamente nuestra afección que el ocultar alguna parte de su objeto cubriéndolo de una especie de sombra, lo que al mismo tiempo que nos muestra lo suficiente para predisponernos en favor del objeto deja siempre algo para el trabajo de la imaginación. Aparte que la obscuridad va siempre acompañada de una especie de incertidumbre, el esfuerzo que la fantasía hace para completar la idea agita los espíritus animales y concede una fuerza adicional a la pasión.

Del mismo modo que la desesperación y la seguridad, aunque contrarias entre sí, producen los mismos efectos, se observa que la ausencia tiene efectos contrarios, y según las diferentes circunstancias, aumenta o disminuye las pasiones. El duque de la Rochefoucauld ha observado muy acertadamente que la ausencia destruye las pasiones débiles, pero que aumenta las fuertes, del mismo modo que el viento apaga un candil e inflama una hoguera. La ausencia continuada por largo tiempo debilita naturalmente nuestra idea y disminuye la pasión; pero cuando la idea es tan intensa

y vívida que pueda conllevarla, el dolor que surge de la ausencia aumenta la pasión y le concede nueva fuerza y violencia.

Sección V

De los efectos del hábito.

Nada posee un mayor influjo en el aumento y disminución de nuestras pasiones, en la conversión del placer en dolor y del dolor en placer, que el hábito y la repetición. El hábito ejerce dos efectos originales sobre el espíritu, produciendo facilidad para la realización de una acción o concepción de un objeto y después una tendencia o inclinación hacia él, y según estos dos podemos explicar todos sus restantes efectos, por muy extraordinarios que sean.

Cuando el alma se aplica a la realización de una acción o a la concepción de un objeto al cual no está acostumbrada hay una cierta inadaptación en sus facultades y una dificultad para los espíritus animales de moverse en la nueva dirección. Como esta dificultad excita los espíritus, surgen de aquí la admiración, la sorpresa y todas las emociones que nacen de la novedad, que es en sí misma agradable, como todo lo que vivifica el espíritu en un grado moderado. Sin embargo, aunque la sorpresa sea agradable en sí misma, como pone los espíritus animales en agitación, no sólo aumenta nuestras afecciones agradables, sino también las dolorosas, según el principio precedente de que toda emoción que precede o acompaña a una pasión se convierte fácilmente en ella. Por esto lo que es nuevo nos afecta más y nos produce más placer o más pena que la que, estrictamente hablando, le corresponde. Cuando se presenta varias veces se pierde la novedad, la pasión se calma, la agitación de los espíritus pasa y consideramos los objetos con mayor tranquilidad.

Por grados, la repetición produce la facilidad, que es otro principio poderoso del espíritu humano y una fuente infalible de placer cuando la facilidad no va más allá de ciertos límites. Es notable aquí que el placer que surge de una facilidad moderada no posee la misma tendencia que nace de la novedad, a aumentar tanto las afecciones agradables como las dolorosas. El placer o facilidad no consiste tanto en una fermentación de los espíritus como en su movimiento ordinario, que es a veces tan poderoso que puede convertir el dolor en placer y darnos un goce por lo que en un primer momento nos era más áspero y desagradable.

Sin embargo, del mismo modo que la facilidad convierte el dolor en placer, transforma frecuentemente el placer en dolor cuando es demasiado grande, y hace las acciones del espíritu tan débiles y lánguidas que ya no son apropiadas para interesarnos y mantenerse firmes. De hecho, rara vez se hacen desagradables por el hábito más que aquellos objetos que van acompañados naturalmente con alguna emoción o afección que se destruye por una repetición demasiado frecuente. Se pueden considerar las nubes, el cielo, los árboles y las piedras, aunque se presenten repetidamen-

te, sin experimentar aversión alguna; pero cuando el bello sexo, la música o la buena comida, o alguna cosa que naturalmente pueda ser agradable, se hace indiferente, produce fácilmente la afección opuesta.

Sin embargo, el hábito no sólo concede la facilidad para realizar una acción, sino también una inclinación y tendencia hacia ella cuando no es enteramente desagradable y no puede ser el objeto de una inclinación. Y ésta es la razón de por qué la costumbre aumenta todos los hábitos activos, pero disminuye los pasivos, según la observación de un eminente filósofo ya muerto(56). La facilidad quita fuerza a los hábitos pasivos, haciendo el movimiento de los espíritus animales débil y lánguido. Por el contrario, en los activos los espíritus se hallan agitados por sí mismos y la tendencia del espíritu les da una nueva fuerza y los inclina más vigorosamente a la acción.

Sección VI

La influencia de la imaginación en las pasiones.

Es notable que entre la imaginación y las afecciones existe una íntima relación y que nada de lo que afecta a la primera puede ser enteramente indiferente para las últimas. Siempre que las ideas del bien y del mal adquieren una nueva vivacidad, las pasiones se hacen más violentas y siguen a la imaginación en todas sus variaciones. No determinaré si esto procede del principio arriba mencionado de que una emoción acompañante se convierte fácilmente en la predominante; es suficiente para mi propósito que tenemos muchos casos que confirman esta influencia de la imaginación sobre las pasiones.

Un placer que nos es conocido nos afecta más que algún otro que concedemos es superior, pero de cuya naturaleza somos totalmente ignorantes. Del uno podemos formarnos una idea particular y determinada; concebimos al otro bajo la noción general de placer, y es cierto que las ideas más generales y universales son las que menos influencia tienen sobre la imaginación. Una idea general, aunque no es más que una idea particular considerada desde un cierto punto de vista, es comúnmente más obscura, y esto porque la idea particular por la que representamos una general no se halla fijada ni determinada, sino que fácilmente puede ser cambiada por otras ideas particulares que servirán igualmente para la representación.

Hay un famoso episodio de la historia de Grecia que puede servir para nuestro presente propósito. Temístocles dijo a los atenienses que había concebido un designio que sería muy útil para el bien público; pero que le era imposible comunicárselo sin hacer fracasar su ejecución, pues el éxito dependía tan sólo del secreto con que fuese llevado a cabo. Los atenienses, en lugar de concederle plenos poderes para obrar como le pareciera conveniente, le ordenaron que comunicase su plan a Arístides, en cuya prudencia tenían entera confianza y a cuya opinión estaban resueltos a so-

meterse ciegamente. El plan de Temístocles era el de incendiar secretamente la flota de todos los estados griegos, que se hallaba reunida en un puerto vecino, y la cual una vez destruida hubiera concedido a los atenienses la supremacía, sin rival alguno, en el mar. Arístides volvió a la asamblea y narró que nada sería más ventajoso que el plan de Temístocles, pero que al mismo tiempo nada sería más injusto, en vista de lo cual el pueblo unánimemente rechazó el proyecto.

Un historiador reciente admira este pasaje de la historia antigua como el más singular que pueda encontrarse en alguna parte. «Aquí -dice- no son los filósofos, a quienes es fácil en sus escuelas establecer las más sutiles máximas y las más sublimes reglas de la moralidad, los que deciden que el interés no debe ser preferido a la justicia. Es un pueblo entero interesado en la proposición que se le hace -y que considera como de importancia para el bien público-, quien, sin embargo, la rechaza unánimemente, sin vacilación alguna, porque es contraria a la justicia.» Por mi parte no veo nada tan extraordinario en este proceder de los atenienses. Las mismas razones que hacen tan fácil para los filósofos establecer aquellas máximas sublimes tienden, en parte, a disminuir el mérito de una conducta tal de un pueblo. Los filósofos jamás eligen entre provecho y honradez, porque sus decisiones son generales y ni sus pasiones ni su imaginación se hallan interesadas en los objetos. Aunque en el presente caso la ventaja era inmediatamente para los atenienses, como ésta era conocida tan sólo por una idea general de ventaja, sin ser concebida por una idea particular, debía tener una influencia menos considerable sobre la imaginación y provocar una tentación menos violenta que si hubieran sido conocidas todas sus circunstancias; de otro modo sería difícil de concebir cómo un pueblo entero injusto y violento, como lo son comúnmente los hombres, se hubiera adherido a la justicia y hubiera rechazado un considerable provecho.

Una satisfacción que hemos experimentado hace poco, y de la cual tenemos un recuerdo fresco y reciente, actúa con más violencia sobre la voluntad que otra cuyas huellas se hayan debilitado y casi borrado. ¿De dónde procede esto más que de que la memoria, en el primer caso, ayuda a la fantasía y concede una fuerza y vigor adicional a sus concepciones? La imagen del placer pasado, por ser fuerte y violenta concede estas cualidades a la idea del placer futuro, que se halla enlazado con ella por una relación de semejanza.

Un placer que es conforme al género de vida en que hemos entrado excita más nuestros deseos y apetitos que otro extraño a él. Este fenómeno puede ser explicado por el mismo principio.

Nada es más capaz de producir una pasión en el espíritu que la elocuencia, por la que los objetos de aquélla se pintan con sus colores más intensos y vivos. Podemos reconocer por nosotros mismos que un objeto determinado es válido y otro odioso; pero hasta que el orador excita la imaginación y les da fuerza, estas ideas pueden tener tan sólo una influencia débil sobre la voluntad o las afecciones.

La elocuencia no es siempre necesaria. La simple opinión de otra persona, especialmente cuando está reforzada por la pasión, producirá una idea del bien o el mal que influya sobre nosotros, y que de otro modo sería totalmente olvidada. Esto procede del principio de la simpatía o comunicación y la simpatía no es, como yo he hecho observar, más que la conversión de una idea en una impresión por la fuerza de la imaginación.

Es notable que las pasiones vivaces generalmente acompañan a una imaginación vivaz. En este respecto, lo mismo que en otros, la fuerza de la pasión depende tanto del temperamento de la persona como de la situación del objeto.

Yo he hecho observar ya que la creencia no es más que una idea vivaz relacionada con una impresión presente. Esta vivacidad es la circunstancia requerida para excitar todas nuestras pasiones, tanto las tranquilas como las violentas; no tiene una mera ficción de la imaginación, ningún influjo considerable sobre las dos clases de pasiones, pues es demasiado débil para interesar al espíritu o ir acompañada de emoción.

Sección VII

De la contigüidad y distancia en espacio y tiempo.

Existe una razón clara de por qué algo que nos es contiguo en el espacio o en el tiempo debe ser concebido con una peculiar fuerza y vivacidad y sobrepujar a todo otro objeto en cuanto a su influencia sobre la imaginación. Nuestro yo nos es íntimamente presente, y todo lo que se halla relacionado con el yo debe participar de esta propiedad. Pero cuando un objeto se halla tan lejos que ha perdido la ventaja de esta relación, porque cuanto más lejos se halla su idea se hace más débil y obscura, requerirá de un examen más particular.

Es claro que la imaginación no puede olvidar totalmente los puntos del espacio y el tiempo, en los cuales existimos, sino que recibe frecuentes advertencias referentes a ellos por parte de las pasiones y sentidos; de modo que aunque dirija su atención a objetos extraños y remotos se ve obligada en cada momento a reflexionar sobre el presente. Es notable que al concebir los objetos que consideramos como reales y existentes los tomamos en su propio orden y situación y no pasamos jamás de uno a otro que esté distante de él sin recorrer, al menos rápidamente, todos los objetos que se hallan interpuestos entre ellos. Cuando reflexionamos, por consiguiente, sobre un objeto distante de nosotros, no sólo nos hallamos obligados a buscarle en un principio pasando a través de todos los espacios intermedios entre nosotros y el objeto, sino que debemos renovar este progreso en cada momento, siendo en cada instante llevados a considerarnos a nosotros mismos y a nuestra presente situación. Se concibe fácilmente que esta interrupción debe debilitar la idea interrumpiendo la acción del espíritu e impidiendo que la concepción sea tan intensa y

continua como cuando reflexionamos sobre objetos más próximos. Cuantos menos pasos hay que dar para llegar al objeto y cuanto más fácil es el camino menos se siente esta disminución de la vivacidad; pero puede ser aún observada, en mayor o menor proporción, cuando existen grados más elevados de distancia y dificultad.

Debemos considerar aquí dos géneros de objetos, los contiguos y los remotos, los primeros de los cuales, mediante su relación con nosotros mismos, se aproximan a una impresión en fuerza y vivacidad; los últimos, por razón de la interrupción en nuestra manera de concebirlos, aparecen más débiles e imperfectos. Este es su efecto sobre la imaginación. Si mi razonamiento es exacto, deben tener un efecto proporcional sobre la voluntad y las pasiones. Los objetos contiguos deben tener una influencia muy superior a la de los distantes y remotos. De acuerdo con esto hallamos en la vida corriente que los hombres se interesan principalmente por los objetos que no se hallan muy remotos en el espacio o en el tiempo, gozando del presente y abandonando lo que está lejos al azar y la fortuna. Hablad a un hombre de su condición dentro de treinta años, y no os hará caso; habladle de lo que sucederá mañana, y os prestará su atención. La rotura de un espejo nos interesa más cuando sucede en nuestra casa que el incendio de una casa cuando tiene lugar a algunas leguas de distancia.

Además, aunque la distancia, tanto en el espacio como en el tiempo, tiene un efecto considerable sobre la imaginación, y mediante ésta sobre la voluntad y las pasiones, las consecuencias de la distancia en el espacio son muy inferiores a las de la distancia en el tiempo. Veinte años son ciertamente una pequeña distancia de tiempo en comparación con lo que la historia o aun la memoria de los hombres puede decirnos, y, sin embargo, dudo que mil leguas o la mayor distancia en el espacio que puede presentarnos la tierra debilite nuestras ideas y disminuya nuestras pasiones de un modo tan notable. Un comerciante de las Indias Occidentales os dirá que no carece de interés por lo que pasa en Jamaica, aunque pocos dirigen su atención tan lejos en el futuro que teman accidentes muy remotos.

La causa de este fenómeno debe radicar en las diferentes propiedades del espacio y del tiempo. Sin necesidad de recurrir a la metafísica, todo el mundo puede observar fácilmente que el espacio o la extensión consiste en un número de partes coexistentes dispuestas en cierto orden y capaces de estar presentes al mismo tiempo a la vista o el tacto. Por el contrario, el tiempo o la sucesión, aunque consiste igualmente en partes, no nos presenta más que una de ellas cada vez y nunca dos de ellas pueden ser coexistentes. Estas cualidades de los objetos tienen un efecto correspondiente sobre la imaginación. Las partes de la extensión, siendo susceptibles de una unión en los sentidos, adquieren una unión en la fantasía, y como la presentación de una parte no excluye la de otra, la transición o paso del pensamiento a través de las partes contiguas se hace por este medio más sencillo y fácil. Por otro lado, la incompatibilidad de las partes del tiempo, en su existencia real, las separa en

la imaginación y hace más difícil para esta facultad el seguir una larga sucesión de series de sucesos. Cada parte debe presentarse separada y sola y no puede de un modo regular entrar en la fantasía sin expulsar de ella la que se supone que la precedía inmediatamente. Por esto una distancia en el tiempo causa una mayor interrupción en el pensamiento que una distancia igual en el espacio; por consiguiente, debilita más considerablemente una idea y, en consecuencia, las pasiones que dependen en gran medida de la imaginación, según mi sistema.

Existe otro fenómeno de igual naturaleza que el precedente, a saber: los efectos superiores de la misma distancia en el futuro que en el pasado. Esta diferencia con respecto a la voluntad será fácilmente explicada. Como ninguna de nuestras acciones puede alterar el pasado, no es extraño que no determine éste la voluntad; pero con respecto a las pasiones, la cuestión queda intacta y es merecedora de que se examine.

Además de la inclinación a una progresión gradual a través de los puntos del espacio y el tiempo, poseemos otra particularidad en nuestro modo de pensar que concurre a producir este fenómeno, Seguimos siempre la sucesión del tiempo en la disposición de nuestras ideas y pasamos más fácilmente al que le sigue inmediatamente que al que le precede. Podemos concluir esto, entre otros casos, del orden que se observa siempre en las narraciones históricas. Sólo una necesidad absoluta puede obligar al historiador a romper el orden cronológico y dar la precedencia en su narración a un suceso que en realidad fue posterior a otro.

Esto se aplicará fácilmente a la presente cuestión si reflexionamos sobre lo que he hecho observar antes, a saber: que la situación presente de una persona es siempre la que corresponde a la imaginación y que desde aquí avanzamos hacia la concepción de un objeto distante. Cuando el objeto pertenece al pasado, la progresión del pensamiento para llegar a él desde el presente es contraria a la naturaleza y va de un punto del tiempo a otro que le precede y de éste a otro precedente, en oposición al curso natural de la sucesión. Por otra parte, cuando dirigimos nuestro pensamiento a un objeto futuro, nuestra fantasía fluye a lo largo de la corriente del tiempo y llega al objeto en un orden que parece más natural, pasando siempre de un punto del tiempo a lo que le es inmediatamente posterior. La fácil progresión de las ideas favorece la imaginación y la hace concebir su objeto de un modo más intenso y pleno que cuando algo se opone constantemente a nuestro paso y nos hallamos obligados a salvar las dificultades que surgen de la inclinación natural de nuestra fantasía. Un grado pequeño de distancia en el pasado tiene, por consiguiente, un efecto mayor, interrumpiendo y debilitando nuestra concepción, que uno mucho más grande en el futuro. De este efecto sobre la imaginación se deriva su influencia sobre la voluntad y las pasiones.

Existe otra causa que también contribuye al mismo efecto, y procede también de la propiedad de la fantasía por la que somos determinados a seguir la sucesión del

tiempo por una sucesión similar de las ideas. Cuando desde el momento presente consideramos dos puntos del tiempo igualmente distantes en el futuro y en el pasado, es evidente que, abstractamente considerada, su relación con el presente es casi igual, pues del mismo modo que el futuro será alguna vez presente, el pasado fue una vez presente. Por consiguiente, si podemos suprimir esta propiedad de la imaginación, una distancia igual en el pasado y en el futuro tendrá igual influencia. No sólo es esto cierto cuando la fantasía permanece fija y desde el momento presente inspecciona el pasado y el futuro, sino también cuando cambia de situación y nos coloca en diferentes períodos de tiempo. Pues del mismo modo que, por una parte, suponiéndonos existentes en un punto del tiempo interpuesto entre el instante presente y el objeto futuro hallamos que el objeto futuro se nos aproxima y el pasado se aparta y se hace más distante, suponiéndonos, por otra, existentes en un punto de tiempo interpuesto entre el presente y el pasado el pasado se nos aproxima y el futuro se hace más distante. Pero, según la propiedad arriba mencionada de la fantasía, escogemos más bien el fijar nuestro pensamiento en un punto de tiempo interpuesto entre el presente y el futuro que en uno colocado entre el presente y el pasado. Más bien avanzamos que retardamos nuestra existencia, y, siguiendo lo que parece la sucesión natural del tiempo, procedemos del pasado al presente y del presente al futuro, por lo que concebimos el futuro como aproximándose cada momento más a nosotros y el pasado como apartándose. Una distancia igual, por consiguiente, en el pasado y el futuro no posee el mismo efecto sobre la imaginación, y esto porque consideramos a la una como continuamente aumentando y a la otra como continuamente disminuyendo. La fantasía anticipa el curso de las cosas y considera al objeto en la condición hacia la cual tiende y también en la que se estima como presente.

Sección VIII

Continuación del misino asunto.

Así, hemos explicado tres fenómenos que parecían muy notables: por qué la distancia debilita la concepción y la pasión, por qué la distancia en el tiempo tiene un mayor efecto que en el espacio, y por qué la distancia en el tiempo pasado tiene aún mayor efecto que en el futuro. Debemos ahora considerar tres fenómenos que parecen ser en cierto modo el reverso de éstos: por qué una gran distancia aumenta nuestra estima y admiración por un objeto, por qué una distancia tal la aumenta más en el tiempo que en el espacio y una distancia en el tiempo pasado más que en el futuro. La curiosidad del asunto espero que me excusará de detenerme por algún tiempo en él.

Para comenzar con el primer fenómeno, de por qué una gran distancia aumenta nuestra admiración por un objeto, es evidente la mera vista o contemplación de la

grandeza; ya sea en la sucesión o en la extensión, eleva nuestra alma y nos proporciona un sensible deleite y placer. Una amplia llanura, el océano, la eternidad, la sucesión de varias edades, son objetos agradables y sobrepujan a los que, aunque bellos, no acompañan su belleza de una grandeza apropiada. Ahora bien: cuando un objeto muy distante se presenta a la imaginación, reflexionamos, naturalmente, sobre la distancia interpuesta entre él y nosotros, y concibiendo por este medio algo grande y magnífico, experimentamos la satisfacción que le es usual. Como la fantasía pasa fácilmente de una idea a otra relacionada con ella y transporta a la segunda todas las pasiones despertadas por la primera, la admiración que se dirige a la distancia se difunde naturalmente sobre los objetos distantes. Según esto, hallamos que no es necesario que el objeto esté actualmente lejos de nosotros para producir nuestra admiración, sino que es suficiente que por una natural asociación de ideas lleve nuestra atención a una considerable distancia. Un gran viajero, aun en nuestra misma habitación, pasará por una persona extraordinaria, del mismo modo que una medalla griega, aun en nuestro gabinete, se estima siempre como una curiosidad valuable. Aquí el objeto, por una transición natural, lleva nuestra atención a la distancia, y la admiración que surge de la distancia, por otra transición natural, recae sobre el objeto.

Sin embargo, aunque toda gran distancia produce una admiración por el objeto distante, una distancia en el tiempo tiene una influencia más considerable que en el espacio. Los bustos y las inscripciones antiguas son más estimados que las pinturas japonesas, y, para no mencionar a los griegos y romanos, es cierto que consideramos con más veneración a los antiguos caldeos y egipcios que a los modernos chinos y persas y empleamos más trabajo infructuoso en aclarar la historia y cronología de los primeros que nos costaría hacer un viaje e informarnos del carácter, ciencia y gobierno de los últimos. Me veo obligado a hacer una digresión para explicar este fenómeno.

Es una cualidad fácil de observar en la naturaleza humana que una oposición que no nos desanima e intimida enteramente tiene más bien el efecto contrario y nos inspira una grandeza y magnanimidad más que ordinaria. Reuniendo nuestras fuerzas para vencer la oposición vigorizamos nuestra alma y le concedemos una elevación que de otro modo no habría adquirido jamás. La docilidad, haciendo inútil nuestra fuerza, nos hace insensibles a ella, pero la oposición la despierta y la emplea.

Esto es también cierto en la recíproca. La oposición no sólo eleva el alma, sino que cuando está el alma llena de valor y magnanimidad busca en cierto modo la oposición.

Spumantemque dari pecora inter inertia votis
Optat aprum, aut fulvum descendere monte leonem.

Todo lo que mantiene y nutre las pasiones nos es agradable, lo mismo que, por el contrario, lo que las debilita y atenúa es desagradable. Como la oposición tiene el

primer efecto y la facilidad el contrario, no es de maravillar que el espíritu, en ciertos estados, desee la primera y se oponga a la segunda.

Estos principios tienen un efecto sobre la imaginación lo mismo que sobre las pasiones. Para convencernos de esto sólo necesitamos considerar la influencia de la altura y la profundidad sobre esta facultad. Una gran elevación de lugar produce una especie de sublimidad a la imaginación y da una fingida superioridad sobre los que están más abajo, y, por el contrario, una imaginación sublime y potente sugiere la idea de ascenso y elevación. De aquí procede que asociamos, en cierto modo, la idea de lo que es bueno con la de lo alto y el mal con la bajeza. El cielo se supone que está arriba y el infierno abajo. A un genio noble se le llama elevado y sublime. Atque udam spernit humum fugiente penna. Por el contrario, una concepción vulgar y trivial es llamada indiferentemente baja o mediocre. Se llama a la prosperidad ascenso y a la adversidad caída. Los reyes y los príncipes se supone que se hallan colocados en la cumbre de los negocios humanos, de igual modo que de los aldeanos y los jornaleros se dice que se hallan en el más bajo estado. Estos modos de pensar y de expresarnos no son de tan poca consecuencia como puede parecer a primera vista.

Es evidente, para el sentido común lo mismo que para la filosofía, que no existe diferencia esencial ni natural entre alto y bajo y que esta distinción surge tan sólo de la gravitación de la materia que produce un movimiento desde un término al otro. La misma dirección que en nuestra parte del globo se llama ascendente se denomina descendente en nuestros antípodas, lo que no puede proceder más que de la contraria tendencia de los cuerpos. Ahora bien: es cierto que la tendencia de los cuerpos operando continuamente sobre nuestros sentidos debe producir por el hábito una tendencia igual en la fantasía, y que cuando consideramos un objeto situado en una elevación la idea de su peso nos produce una tendencia a transportarle del lugar en que se halla colocado al lugar inmediatamente inferior, y así sucesivamente hasta que lleguemos al suelo, lo que detiene al mismo tiempo al cuerpo y a nuestra imaginación. Por análoga razón sentimos una dificultad en el ascenso y no pasamos sin una especie de repugnancia de lo inferior a lo que está situado más arriba, como si nuestras ideas adquirieran una especie de gravedad, tomada de sus objetos. ¿No es una prueba de esto que la facilidad, tan buscada en la música y la poesía, se llame la caída o cadencia de la armonía o período, sugiriendo la idea de la facilidad la de descenso, del mismo modo que el descenso produce facilidad?

Puesto que la imaginación, por consiguiente, al pasar de lo bajo a lo alto encuentra una oposición en sus propiedades y principios internos, y puesto que el alma cuando se halla elevada con alegría y valor busca en cierto modo la posesión y camina con presteza por sí misma hacia una escena de pensamiento o acción donde su valor encuentre una materia para alimentarse y emplearse, resulta que todo lo que vigoriza y exalta nuestra alma, ya excitando las pasiones o la imaginación, concede a la fantasía esta tendencia al ascenso y la determina a caminar en contra de la

corriente natural de sus pensamientos y concepciones. Este progreso ascendente de la imaginación produce la disposición presente del espíritu, y la dificultad, en lugar de extinguir su vigor y presteza, tiene el efecto contrario, manteniéndolo y aumentándolo. La virtud, el genio, el poder y las riquezas se asocian por esta razón con la elevación y la sublimidad, del mismo modo que la pobreza, esclavitud y estupidez se unen con el descenso y la bajeza. Si sucediese con nosotros lo mismo que dice Milton que sucede con los ángeles, para quienes el descenso es adverso y que no pueden descender sin trabajo e impulso, el anterior orden de cosas cambiaría totalmente; de donde se ve que la verdadera naturaleza del ascenso y descenso se deriva de la dificultad y tendencia antedichas, y que, por consecuencia, cada uno de sus efectos procede de este origen.

Todo esto se aplica fácilmente a la presente cuestión de por qué una distancia considerable en el tiempo produce una mayor veneración con respecto a los objetos distantes que una distancia igual en el espacio. La imaginación se mueve con mayor dificultad al pasar de un momento del tiempo a otro que en su transición a través de las partes del espacio, y esto porque el espacio o extensión aparece unido para nuestros sentidos, mientras que el tiempo o sucesión se halla siempre interrumpido y dividido. Esta dificultad, cuando va unida a una pequeña distancia interrumpe y debilita la fantasía, pero tiene un efecto contrario cuando el intervalo es grande. El espíritu elevado por la amplitud de su objeto se halla aún más elevado por la dificultad de la concepción, y hallándose obligado en todo momento a renovar sus esfuerzos en la transición de un momento de tiempo a otro siente una disposición más vigorosa y sublime que en la transición a través de las partes del espacio, donde las ideas fluyen con más comodidad y facilidad. En esta disposición, la imaginación, pasando de la consideración de la distancia a la contemplación de los objetos distantes, nos proporciona una veneración correspondiente por ellos, y ésta es la razón de por qué todos los restos de la antigüedad son tan preciosos a nuestra vista y aparecen de más valor que todo lo que pueda traerse de las partes más remotas del mundo.

El tercer fenómeno que he notado constituirá una plena confirmación de esto. No toda separación en el tiempo tiene el efecto de producir veneración y estima. No somos aptos para imaginar que nos sobrepujará nuestra posteridad o que igualará a nuestros antecesores. Este fenómeno es más notable porque una distancia en el futuro no debilita nuestras ideas tanto como una distancia igual en el pasado. Aunque una separación en el pasado, cuando es muy grande, aumenta nuestras pasiones más que una separación igual en el futuro, una separación pequeña tiene más grande influencia para disminuirla.

Según nuestro modo corriente de pensar, nos hallamos situados en una especie de estación intermedia entre el pasado y el futuro, y lo mismo que nuestra imaginación experimenta una especie de dificultad caminando a lo largo del primero y de facilidad siguiendo el curso del último, la dificultad sugiere la noción del ascenso y

la facilidad la contraria. Por esto imaginamos que nuestros antecesores se hallan en cierto modo sobre nosotros y nuestra posteridad bajo nosotros. Nuestra fantasía no llega sin esfuerzo a la una y alcanza fácilmente la otra, esfuerzo que debilita la concepción cuando la distancia es escasa, pero que amplía y eleva la imaginación cuando va acompañada de un objeto apropiado. Por otra parte, la facilidad auxilia a la fantasía en una distancia pequeña, pero le quita fuerza cuando contempla una distancia considerable.

No estará de más, antes de dejar la cuestión de la voluntad, resumir en pocas palabras todo lo que se ha dicho con respecto de ella, para presentarlo en conjunto más claramente ante los ojos del lector. Lo que comúnmente se entiende por pasión es una emoción sensible y violenta del espíritu cuando se nos presenta algún bien o mal o algún objeto que por la estructura originaria de nuestras facultades es adecuado para excitar un apetito. Por razón entendemos las afecciones del mismo género que las primeras, pero que actúan de un modo más tranquilo y no causan una perturbación en el temperamento, tranquilidad que nos induce a un error con respecto a ellas y nos hace considerarlas como conclusiones tan sólo de nuestras facultades intelectuales. Tanto las causas como los efectos de estas pasiones violentas y tranquilas dependen en gran medida del temperamento y disposición peculiar de cada individuo. En general, las pasiones violentas tienen una influencia más poderosa sobre la voluntad, aunque sucede que las tranquilas, cuando son fortalecidas por la reflexión y secundadas por la resolución, son capaces de dominarla en sus más furiosos movimientos. Lo que hace todo este asunto más incierto es que una pasión tranquila puede transformarse fácilmente en una violenta por un cambio de temperamento o por las circunstancias y situación del objeto, como, por ejemplo, la apropiación de la fuerza de una pasión acompañante, el hábito o la excitación de la imaginación. En total, la lucha de pasión y razón, como se dice, diversifica la vida humana y hace no sólo a los hombres contemporáneos, sino también los de distintas épocas, tan diferentes. La filosofía puede solamente explicar algo de los más grandes y notables sucesos de esta lucha, pero debe abandonar las más pequeñas y delicadas revoluciones por depender de principios demasiado finos y diminutos para su comprensión.

Sección IX

De las pasiones directas.

Es fácil observar que las pasiones, tanto directas como indirectas, están fundamentadas en el dolor y el placer y que para producir una afección de cualquier género se requiere tan sólo presentar algo bueno o malo. A la supresión del dolor y placer sigue inmediatamente la desaparición del amor y odio, orgullo y humildad, deseo y aversión y de las más de nuestras impresiones reflexivas o secundarias.

Las impresiones que surgen del bien y el mal del modo más natural y con la menor preparación son las pasiones directas del deseo y aversión, pena y alegría, esperanza y temor, juntamente con la volición. El espíritu, por un instinto original, tiende a unirse con el bien y a evitar el mal, aunque sean concebidos meramente en idea y considerados como existentes en un período futuro del tiempo.

Suponiendo que existe una impresión inmediata de dolor o placer y que ésta nace de un objeto relacionado con nosotros o con los otros, dicha impresión no evitará la inclinación o aversión y las emociones consecuentes, sino que, concurriendo con ciertos principios del espíritu humano, excitará las nuevas impresiones del orgullo o humildad, amor u odio. Esta inclinación que nos une con el objeto o nos separa de él continúa aún actuando, pero en unión con las pasiones indirectas que surgen de una doble relación de impresiones e ideas.

Estas pasiones indirectas, siendo siempre agradables o desagradables, conceden a su modo una fuerza adicional a las pasiones directas y aumentan nuestro deseo y aversión hacia el objeto. Así, una serie de telas delicadas produce placer por su belleza, y este placer produce las pasiones directas o las impresiones de volición o deseo. Además, cuando estas telas se consideran como perteneciéndonos la doble relación nos sugiere el sentimiento del orgullo, que es una pasión indirecta, y el placer que acompaña a esta pasión vuelve de nuevo a las afecciones directas y da nueva fuerza a nuestro deseo o volición, alegría o esperanza.

Cuando un bien es cierto o probable produce alegría. Cuando un mal se halla en la misma situación surge tristeza o pena.

Cuando un bien o un mal es incierto da lugar al miedo o la esperanza, según los grados de incertidumbre de un lado o de otro.

El deseo surge de un bien considerado en sí y la aversión se deriva del mal. La voluntad actúa por sí misma cuando el bien o la ausencia del mal puede conseguirse por una acción del espíritu o del cuerpo.

Además del bien y el mal, o, con otras palabras, del dolor y el placer, las pasiones directas surgen frecuentemente de un impulso natural o instinto que es totalmente inexplicable. De este género es el deseo de castigo para nuestros enemigos y de felicidad para nuestros amigos, el hambre, la voluptuosidad y algunos otros apetitos corporales. Estas pasiones, propiamente hablando, producen bien o mal y no proceden de ellos, como las otras afecciones.

Ninguna de las afecciones directas parece merecer especial atención, excepto la esperanza y el temor, que intentaremos explicar aquí. Es evidente que el mismo suceso que por su certeza produciría pena o alegría da siempre lugar al miedo o la esperanza cuando es sólo probable o incierto. Por consiguiente, para entender la razón de por qué esta circunstancia trae consigo una diferencia tan considerable debemos reflexionar sobre lo que yo ya he adelantado en el precedente libro con respecto a la naturaleza de la probabilidad.

La probabilidad surge de una oposición de casualidades o causas por las que no le es permitido al espíritu fijarse en uno de los dos términos, sino que es llevado incesantemente del uno al otro, y en el mismo momento se halla determinado a considerar un objeto como existente y en otro momento como lo contrario. La imaginación o entendimiento, llámesele como se quiera, fluctúa entre dos concepciones opuestas, y aunque quizá pueda hallarse más inclinada de un lado que de otro, le es imposible, por razón de la oposición de causas o casualidades, el permanecer en uno de ellos. El pro y el contra de la cuestión prevalecen alternativamente, y el espíritu, al considerar el objeto en sus principios opuestos, halla una contrariedad tal que usualmente destruye toda certidumbre y opinión establecida.

Supongamos, pues, que un objeto de cuya realidad estamos dudosos es un objeto de deseo o aversión: es evidente que, según que el espíritu se incline a un lado o a otro, debe sentir una impresión momentánea de alegría o tristeza. Un objeto cuya existencia deseamos nos produce satisfacción cuando reflexionamos acerca de las causas que lo producen, y por la misma razón excita pena o dolor por la consideración opuesta; de modo que de la misma manera que el entendimiento en todas las cuestiones probables se halla oscilante entre dos puntos de vista contrarios, deben las afecciones hallarse divididas entre dos emociones opuestas.

Ahora bien: si consideramos el espíritu humano, hallaremos que, con respecto a las pasiones, no es análogo a un instrumento musical de viento, que, recorriendo todas las notas, deja de sonar en cuanto cesa de pasar el aire, sino que se parece más bien a un instrumento de cuerda, en el que después de cada golpe de arco las vibraciones conservan algún sonido, que gradual e insensiblemente desaparece. La imaginación es extremamente rápida y ágil, pero las pasiones son lentas y tenaces, por cuya razón, cuando se presenta un objeto que aporta una variedad de aspectos para la primera y de emociones para las segundas, aunque la fantasía pueda cambiar de puntos de vista con una gran celeridad, cada golpe de arco no producirá una nota clara y distinta de pasión, sino que una de las pasiones se mezclará y confundirá siempre con las otras. Según que la probabilidad se incline hacia el bien o hacia el mal, la pasión de alegría o tristeza predominará en el complejo, porque la naturaleza de la probabilidad es buscar un número superior de casos o azares de un lado, o, lo que es lo mismo, un número superior de reapariciones de una pasión, o puesto que las pasiones separadas se hallan reunidas en una, un grado superior de esta pasión. Esto es, en otras palabras: la pena y la alegría, mezclándose entre sí mediante los puntos de vista contrarios de la imaginación, producen por su unión las pasiones de esperanza y temor.

Con este motivo puede ser expuesta una cuestión muy notable relativa a la oposición de las pasiones, que constituye nuestro presente asunto. Se puede observar que cuando los objetos de las pasiones contrarias se presentan a un mismo tiempo, además del aumento de la pasión predominante (que ya ha sido expuesto y que

comúnmente surge al primer choque o encuentro), sucede algunas veces que ambas pasiones existen sucesivamente y por pequeños intervalos, a veces que se destruyen recíprocamente y ninguna surge, y a veces que ambas quedan unidas en el espíritu. Debemos, por consiguiente, preguntarnos por qué teoría podemos explicar estas variaciones y a qué principios generales podemos reducirlas.

Cuando las pasiones contrarias surgen de objetos enteramente diferentes se presentan alternativamente porque la falta de relación entre las ideas separa las impresiones entre sí y evita su oposición. Así, cuando un hombre se halla afligido por la pérdida de un pleito y alegre por el nacimiento de un hijo, el espíritu, pasando del objeto agradable al desagradable, sea la que sea la velocidad con que verifica este movimiento, puede apenas poner de acuerdo una afección con la otra y permanece entre ellas en un estado de indiferencia.

Se logra más fácilmente este estado de calma cuando el mismo suceso es de naturaleza compleja y contiene algo adverso y algo favorable en sus diferentes circunstancias; pues en este caso las dos pasiones, mezclándose entre sí por medio de esta relación, se hacen recíprocamente destructoras y dejan al espíritu en perfecta tranquilidad.

Supóngase, en tercer lugar, que el objeto no es un compuesto de bien y mal, sino que se considera como probable o improbable en algún grado. En este caso yo afirmo que las pasiones contrarias se hallarán presentes a un mismo tiempo en el espíritu y en lugar de destruirse o modificarse las unas a las otras subsistirán juntas y producirán una tercera impresión o afección por su unión. Las pasiones contrarias no son capaces de destruirse entre sí más que cuando sus movimientos contrarios se encuentran exactamente y son opuestos en sus direcciones lo mismo que en las sensaciones que producen. Este exacto encuentro depende de las relaciones de las ideas de las que se derivan, y es más o menos perfecto según los grados de la relación. En el caso de la probabilidad, los casos contrarios están hasta tal punto relacionados, que determinan la existencia o no existencia de un mismo objeto. Pero esta relación se halla lejos de ser perfecta, pues algunos de los casos se hallan en favor de la existencia y otros en el de la no existencia, que son objetos totalmente incompatibles. Es imposible considerar con una visión firme los casos opuestos y los sucesos que dependen de ellos; es necesario que la imaginación pase alternativamente de unos a otros. Cada punto de vista de la imaginación produce una pasión peculiar, que decae por grados y es seguida de una sensible vibración después de cada golpe de arco. La incompatibilidad de los puntos de vista impide que las pasiones choquen en una línea recta, si se me permite esta expresión; pero su relación es suficiente para mezclar sus emociones débiles. De esta manera, surgen la esperanza y el temor de la diferente mezcla de las pasiones opuestas de pena y alegría y de su perfecta unión y enlace.

En conjunto, las pasiones contrarias se suceden las unas a las otras alternativamente cuando surgen de diferentes objetos, se destruyen mutuamente cuando proceden de diferentes partes de un mismo objeto, y subsisten ambas y se mezclan entre sí cuando se derivan de los casos o posibilidades contrarias e incompatibles de las que un objeto depende. La influencia de la relación de ideas se ve claramente en esta cuestión. Si los objetos de las pasiones contrarias son completamente diferentes, las pasiones son como dos líquidos opuestos en diferentes vasijas, que no tienen influencia el uno sobre el otro. Si los objetos están íntimamente unidos, las pasiones son como un álcali y un ácido, que al mezclarse se destruyen el uno al otro. Si la relación es más imperfecta y consiste en puntos de vista contradictorios con respecto al mismo objeto, las pasiones son como el aceite y el vinagre, que, aunque mezclados, no se unen nunca perfectamente ni forman un cuerpo único.

Como la hipótesis referente a la esperanza y al temor es evidente por sí misma, debemos ser más concisos en nuestras pruebas. Unos cuantos argumentos poderosos valen más que muchos débiles.

Las pasiones de temor y esperanza pueden surgir cuando los casos son iguales de ambos lados y no se puede descubrir superioridad alguna por parte del uno o del otro. Es más, en esta situación las pasiones son tanto más fuertes cuanto menos fundamento tiene el espíritu para permanecer en ella y cuanto más es arrastrado en la mayor incertidumbre. Si se inclina el mayor grado de probabilidad del lado de la pena se verá inmediatamente que la pasión toma la composición y aspecto del temor. Si aumenta la probabilidad, y por este medio la pena, la pasión se afirma más y más, hasta que por fin pasa insensiblemente -mientras que la alegría disminuye de un modo continuo- a la simple pena. Si cuando se haya llegado a esta situación se disminuye la pena del mismo modo que se aumentó, disminuyendo la probabilidad de este lado, se verá cambiar la pasión en cada momento, hasta que insensiblemente se convierta en esperanza, la que de nuevo pasa del mismo modo, por pequeños grados, a la alegría si se aumenta esta parte de composición por el aumento de la probabilidad. ¿No es esto una prueba clara de que las pasiones de temor y esperanza son una combinación de pena y alegría, del mismo modo que en la óptica es prueba de que un rayo de color que pasa a través de un prisma está compuesto de otros dos el que al aumentar o disminuir la cantidad de uno de ellos se halla que tiene más o menos importancia en la composición? Estoy seguro de que ni la filosofía natural ni la moral admita pruebas más rigurosas.

La probabilidad es de dos géneros, a saber: cuando el objeto es realmente en sí incierto y ha de ser determinado al azar, o cuando, aunque el objeto sea ya cierto, es incierto para nuestro juicio, que halla un número igual de pruebas para cada lado de la cuestión. Estos dos géneros de probabilidades causan temor y esperanza, lo que sólo puede proceder de la propiedad en que están conformes, a saber: la incertidum-

bre y fluctuación que conceden a la imaginación por la oposición de los puntos de vista y que es común a ambas.

Un bien o mal probable es lo que habitualmente produce esperanza o temor, porque la probabilidad, siendo una manera oscilante e inconstante de considerar un objeto, produce naturalmente una combinación análoga y una análoga incertidumbre de la pasión. Sin embargo, podemos observar que siempre que por otras causas esta mezcla pueda producirse, las pasiones de temor y esperanza surgen aunque no existe la probabilidad, lo que debe estimarse una prueba convincente de la presente hipótesis.

Podemos observar que un mal concebido meramente como posible produce a veces temor, especialmente si el mal es muy grande. Un hombre no puede pensar en dolores excesivos y torturas sin temblar, aunque no se halle de ningún modo en peligro de sufrirlas. La pequeñez de la probabilidad es compensada por la grandeza del mal y la sensación es tan vivaz como si el mal fuese más probable. Una ojeada o consideración de lo primero tiene el mismo efecto que muchas de lo último.

Sin embargo, no sólo los males posibles causan temor, sino algunos que se estiman imposibles, como cuando temblamos al borde de un precipicio, aunque sabemos que estamos en absoluta seguridad y tenemos en nuestras manos el avanzar un paso más o no. Esto procede de la presencia inmediata del mal, que influye en la imaginación de la misma manera que lo haría su certidumbre; pero encontrándose con la reflexión acerca de la seguridad, es inmediatamente detenido y produce la misma pasión que si por una contrariedad de casos se originasen pasiones contrarias.

Los males que son ciertos tienen a veces el mismo efecto para producir temor que los posibles e imposibles. Así, un hombre en una prisión bien custodiada, sin medios de huida, tiembla ante el pensamiento del tormento a que está condenado. Esto sucede tan sólo cuando el mal cierto es terrible y desconcertante, en cuyo caso el espíritu lo rechaza continuamente con horror, mientras que el mal oprime continuamente su pensamiento. El mal es aquí fijo y determinado; pero el espíritu no puede sufrir el tenerlo siempre presente, de cuyas fluctuaciones e incertidumbres surge una pasión que tiene gran semejanza con el temor.

No sólo cuando el bien o el mal son inciertos en cuanto a su existencia, sino cuando lo son en cuanto a su género, surgen el temor y la esperanza. Si a una persona le cuenta otra, de cuya veracidad aquélla no puede dudar, que uno de sus hijos ha sido asesinado, es evidente que la pasión que ocasionará este suceso no será una simple pena hasta que se informe de un modo cierto de cuál de sus hijos ha perdido. Aquí, pues, hay un mal cierto, pero su género es incierto; por consiguiente, el temor que sentimos en esta ocasión no posee la más mínima mezcla de alegría y surge solamente de la fluctuación de la fantasía entre sus objetos. Aunque cada lado de la cuestión produce aquí la misma pasión, la pasión no puede establecerse en el espíri-

tu, sino que recibe un movimiento oscilante e inquieto, pareciéndose en su causa, lo mismo que en su sensación, a la mezcla y lucha de la pena y la alegría.

Por estos principios podemos explicar un fenómeno de las pasiones que a primera vista parece muy extraordinario, a saber: que la sorpresa puede cambiarse en miedo y que todo lo que nos es inesperado nos espanta. La más clara conclusión de todo esto es que el espíritu humano es en general pusilánime, puesto que de la repentina aparición de un objeto concluimos que éste es un mal, y sin esperar que podamos examinar si su naturaleza es buena o mala nos sentimos en el primer momento afectados por el temor. Esta, digo, es la más clara conclusión; pero en un examen ulterior hallaremos que este fenómeno se ha de explicar de otro modo. La rapidez y la extrañeza producida por algo que se presenta trae consigo naturalmente una conmoción del espíritu, como todo aquello para lo que no estamos preparados o acostumbrados. Esta conmoción, a su vez, produce curiosidad o deseo de inquirir, que, siendo muy violento, por el súbito impulso del objeto, se hace desagradable y se asemeja en su fluctuación e incertidumbre a la sensación de temor o a las pasiones compuestas de pena y alegría. Esta imagen del temor se convierte en la cosa misma y nos da una aprehensión real del mal, ya que el espíritu pronuncia sus juicios más por su estado presente que por la naturaleza de los objetos.

Así, todos los géneros de incertidumbre tienen un marcado parentesco con el temor, aunque no produzcan una oposición de pasiones por los puntos de vista opuestos y consideraciones opuestas que nos presentan. Una persona que ha dejado a su amigo enfermo sentirá una mayor ansiedad por esto que si se hallase junto a él, aunque no sólo es incapaz quizá de asistirle, sino también de pronunciar un juicio sobre la marcha de su enfermedad. En este caso, aunque el objeto principal de la pasión, a saber, la vida o la muerte de su amigo, le sea igualmente incierto estando presente que estando ausente, existen millares de pequeñas circunstancias de la situación de su amigo cuyo conocimiento fija la idea e impide la fluctuación e incertidumbre, tan próxima al temor. La incertidumbre se halla de hecho, en cierto respecto, tan próxima a la esperanza como al temor, pues constituye una parte esencial de la composición de la primera pasión; pero la razón de por qué no se inclina de este lado es que la incertidumbre por sí sola es desagradable y posee una relación de impresiones con las pasiones dolorosas. Así es que nuestra incertidumbre relativa a alguna pequeña circunstancia correspondiente a la persona aumenta nuestros temores de muerte o desgracia. Horacio notó ya este fenómeno:

Ut assidens implumibus pullus avis
Serpentium allapsus timet
Magis relictis; non, ut adsit, auxili
Latura plus presentibus.

Voy más adelante con este principio del enlace del temor con la incertidumbre, y observo que la duda produce esta pasión, aunque no nos presente nada más que algo

bueno y deseable. Una virgen, la noche de la boda, se dirige al lecho nupcial llena de temores y aprensiones, aunque no espera más que placer de la más alta especie y algo que ella ha deseado desde largo tiempo. La novedad y grandeza del suceso, la confusión de deseos y alegrías embaraza tanto a su espíritu, que no sabe en qué pasión fijarse: de aquí surge una agitación o instabilidad de los espíritus animales que, siendo en algún grado desagradable, degenera naturalmente en temor.

Así, hallamos aún que todo lo que causa una fluctuación o mezcla de pasiones con algún grado de dolor produce siempre temor, o, en último término, una pasión tan semejante que difícilmente puede distinguirse.

Me he limitado aquí al examen de la esperanza y el temor en su forma más simple y natural, sin considerar todas las variaciones que pueda obtener de la mezcla de los diferentes puntos de vista y reflexiones. El terror, la consternación, el pasmo, la ansiedad y otras pasiones de este género no son más que diferentes especies y grados del temor. Es fácil imaginar cómo la diferente situación del objeto o la diferente actitud del pensamiento puede cambiar hasta la sensación de una pasión, y esto puede en general explicar todas las subdivisiones de las otras afecciones, lo mismo que las del temor. El amor puede mostrarse en las formas de ternura, amistad, intimidad, estima, benevolencia y en otras muchas modalidades, que en el fondo son las mismas afecciones y surgen de las mismas causas, aunque con pequeñas variaciones, de las que no es preciso dar una explicación particular. Por esta razón me he limitado siempre a la pasión principal.

La misma preocupación de no ser prolijo es la razón de por qué renuncio a examinar la voluntad y las pasiones directas tal como aparecen en los animales, pues nada es más evidente que son de la misma naturaleza y están excitadas por las mismas causas que en los seres humanos. Abandono esto a la observación propia de los lectores, suplicándoles que consideren al mismo tiempo la fuerza adicional que concede esto al presente sistema.

Sección X

De la curiosidad o el amor a la verdad.

Me parece que hemos pecado de un poco descuido al pasar revista a tantas diferentes partes del espíritu humano y examinar tantas pasiones sin haber considerado la del amor a la verdad, que fue la fuente primera de todas nuestras investigaciones. Por consiguiente, será apropiado, antes de terminar este asunto, conceder algunas reflexiones a esta pasión y mostrar su origen en la naturaleza humana. Es una afección de un género tan particular, que hubiera sido imposible haber tratado de ella bajo alguno de los títulos precedentes que hemos examinado, sin peligro de obscuridad y confusión.

La verdad es de dos géneros, consistiendo o en el descubrimiento de las relaciones de las ideas consideradas como tales, o en la conformidad de nuestras ideas de los objetos con su existencia real.

Es cierto que la primera especie de la verdad no es deseada meramente como verdad y no es la exactitud de nuestras conclusiones la que sólo nos produce placer, pues estas conclusiones son igualmente exactas cuando descubrimos las propiedades de dos cuerpos mediante un par de compases que cuando las conocemos mediante una demostración matemática, y aunque en un caso la prueba sea demostrativa y en el otro sólo sensible, sin embargo, hablando de un modo general, el espíritu asiente con igual seguridad en el uno que en el otro. En las operaciones aritméticas, donde la verdad y la seguridad son de la misma naturaleza que en los más profundos problemas algebraicos, el placer es muy pequeño, si no es que más bien degenera en pena, lo que es una prueba evidente de que la satisfacción que obtenemos algunas veces del descubrimiento de la verdad no procede de ella meramente como tal, sino tan sólo como dotada de ciertas cualidades.

La primera y más considerable circunstancia requerida para hacer a la verdad agradable es el genio y la capacidad que se emplean en su invención y descubrimiento. Lo que es fácil y claro no es jamás apreciado, y aun aquello que es en sí difícil, si llegamos a su conocimiento sin dificultad y esfuerzo de pensamiento o juicio es tenido en poco. Nos agrada seguir las demostraciones de los matemáticos; pero nos agradaría muy poco una persona que nos informase tan sólo de las relaciones de las líneas y los ángulos aunque tuviésemos la máxima confianza en su juicio y veracidad. En este caso es suficiente tener oídos para aprender la verdad. Nunca en él nos hallamos obligados a fijar nuestra atención o ejercer nuestro talento, lo que entre todos los ejercicios del espíritu es el más agradable.

Sin embargo, aunque el ejercicio del talento sea la principal satisfacción que obtenemos de las ciencias, dudo que sea suficiente para proporcionarnos por sí solo un goce considerable. La verdad que descubrimos debe ser algo de importancia. Es fácil multiplicar los problemas algebraicos hasta el infinito si hay un fin en el descubrimiento de las relaciones de las secciones cónicas; sin embargo, pocos matemáticos encuentran un placer en estas investigaciones, sino que dirigen sus pensamientos a lo que es más útil e importante. Ahora la cuestión está en saber de qué manera esta utilidad y esta importancia operan sobre nosotros. La dificultad en esto proviene de que muchos filósofos han perdido el tiempo, destruido su salud y descuidado su fortuna en la investigación de verdades que estimaban útiles e importantes para el mundo, aunque parecía, según su conducta y modo de vida, que no se hallaban dotados de espíritu público ni se preocupaban por los intereses del género humano. Si se convenciesen de que sus descubrimientos no tenían importancia perderían totalmente el gusto por sus estudios, y esto aunque las consecuencias fueran indiferentes para ellos, lo que parece ser una contradicción.

Para evitar esta contradicción debemos considerar que existen ciertos deseos e inclinaciones que no van más lejos que la imaginación y que son más bien débiles sombras e imágenes de pasiones que afecciones reales. Así, supongamos un hombre que inspecciona las fortificaciones de una ciudad, considera sus fortalezas y ventajas naturales o adquiridas; observa la disposición y artificio de los bastiones, baluartes, minas y otras construcciones militares: es claro que si todo esto es adecuado para lograr su fin obtendrá un consecuente placer y satisfacción. Este placer, ya que surge de la utilidad, no de la forma del objeto, no puede ser más que una simpatía por los habitantes, para cuya seguridad se emplea todo aquel arte, aunque es posible que esta persona, como extranjero o enemigo, pueda no sentir cariño en su corazón para ellos aunque pueda abrigar un odio contra ellos.

Se puede objetar de hecho que una simpatía remota de este género es un fundamento muy poco sólido para una pasión y que tanta industria y aplicación como observamos frecuentemente entre los filósofos no pueden ser derivadas de un original tan poco considerable. Pero vuelvo aquí a lo que ya he hecho notar, a saber: que el placer del estudio consiste capitalmente en la acción del espíritu, y el ejercicio del genio y el entendimiento, en el descubrimiento y comprensión de la verdad. Si la importancia de la verdad se requiere para completar el placer, no es porque traiga una considerable adición a nuestro goce, sino tan sólo porque se requiere para fijar nuestra atención. Cuando nos hallamos descuidados e inatentos, la misma acción del entendimiento no tiene efecto sobre nosotros ni es capaz de producir la satisfacción que surge de ella cuando nos hallamos en otra disposición.

Sin embargo, además de la acción del espíritu, que es el fundamento principal del placer, se requiere igualmente un grado de éxito en el logro del fin o el descubrimiento de lo verdadero que examinamos. Acerca de este asunto puedo hacer una indicación general que puede ser útil en muchas ocasiones, a saber: que cuando el espíritu persigue un fin con pasión, aunque la pasión no se derive originalmente de este fin, sino tan sólo de la acción y persecución, por el curso natural de nuestras afecciones llegamos a interesarnos por el fin mismo y nos sentimos desagradados por algún desengaño con que tropecemos en su consecución. Esto procede de la relación y dirección paralela de las pasiones antes mencionada.

Para ilustrar todo esto por un ejemplo similar observaré que no puede haber dos pasiones más semejantes entre sí que las de la caza y la filosofía, sea la que sea la desproporción que aparezca a primera vista entre ellas. Es evidente que el placer de la caza consiste en la acción del cuerpo y el espíritu, el movimiento, la atención, la dificultad y la incertidumbre. Es evidente igualmente que estas acciones pueden ir acompañadas de una idea de utilidad para tener un efecto sobre nosotros. Un hombre de gran fortuna y lo menos avaro posible, aunque encuentre un placer cazando perdices y faisanes, no experimenta satisfacción alguna tirando a cuervos y urracas, y esto porque considera a los primeros como buenos para comer y a los últimos

como enteramente inútiles. Es cierto que aquí la utilidad o importancia por sí misma no causa una pasión real, sino que se requiere tan sólo para sostener a la imaginación, y la misma persona que no aprecie un provecho diez veces mayor en otros asuntos se divierte llevando a casa una docena de becadas o avefrías después de haber empleado varias horas en su caza. Para hacer el paralelo entre la caza y la filosofía más completo, podemos observar que, aunque en ambos casos el fin de nuestra acción pueda ser en sí mismo desdeñado, en el calor de la acción adquirimos una atención tal por este fin que nos desagradan en extremo las desilusiones y nos entristecemos cuando perdemos nuestra caza o cometemos un error en el razonamiento.

Si deseamos otro paralelo para estas afecciones podemos considerar la pasión del juego, que procura un placer por los mismos principios que la caza y la filosofía. Se ha hecho ya notar que el placer del juego surge no del interés sólo, puesto que muchos abandonan un provecho seguro por esta diversión, ni tampoco del juego por sí mismo, pues estas mismas personas no hallan satisfacción alguna cuando juegan sin interés de algo, sino que procede de estas dos causas unidas, aunque separadas no tengan ningún efecto. Sucede aquí lo mismo que en ciertas preparaciones químicas, en las que la mezcla de dos líquidos claros y transparentes produce un tercer líquido opaco y coloreado.

El interés que ponemos en un juego domina nuestra atención, sin lo que no podemos hallar ningún placer ni en esta ni en otras acciones. Una vez dominada la atención, la dificultad, la variación y los rápidos cambios de fortuna nos interesan más aún, y de este interés surge nuestra satisfacción. La vida humana es un escenario tan aburrido, y los hombres, en general, de una disposición tan indolente, que todo lo que los distrae, aunque sea mediante una pasión mezclada con dolor, les produce en lo capital un placer apreciable. Este placer se aumenta aquí por la naturaleza de los objetos, que siendo perceptibles y de escasa extensión son comprendidos con facilidad y agradables a la imaginación.

La misma teoría que explica el amor a la verdad en las matemáticas y el álgebra puede hacerse extensiva a la moral, la política, la filosofía natural y otros estudios en los que no consideramos las relaciones abstractas de las ideas, sino sus enlaces reales y su existencia. Junto al amor del conocimiento que se manifiesta en las ciencias existe una cierta curiosidad implantada en la naturaleza humana y que es una pasión derivada de un principio muy diferente. Algunas personas experimentan un deseo insaciable de conocer las acciones y circunstancias de sus vecinos, aunque su interés no se dirija a ellos en lo más mínimo y deban depender de otros en esta información, en cuyo caso no existe lugar para el estudio y aplicación. Busquemos la razón de este fenómeno.

Ha sido probado extensamente que la influencia de la creencia consiste en vivificar y fijar una idea en la imaginación y evitar todo género de duda o incertidumbre

acerca de ella. Estas dos circunstancias son ventajosas. Por la vivacidad de la idea interesamos a la fantasía y producimos, aunque en menor grado, el mismo placer que surge de una pasión moderada. Del mismo modo que la vivacidad de la idea produce placer, su certeza impide el dolor, por fijar una idea particular en el espíritu y evitar que oscile en la elección de sus objetos. Es una propiedad de la naturaleza humana, notable en muchas ocasiones y común al cuerpo y al espíritu, que los cambios demasiado repentinos y violentos nos son desagradables y que aunque algunos objetos puedan ser en sí mismos indiferentes su alteración produce dolor. Como la esencia de la duda es causar una variación en el pensamiento y transportarnos repentinamente de una idea a otra, debe, por consiguiente, producir dolor. Este dolor se presenta capitalmente cuando el interés, la relación o la grandeza y novedad de un suceso nos hace interesarnos por él. No es cualquier asunto lo que nos inspira curiosidad, sino tan sólo aquellos que tenemos interés por conocer. Es suficiente que una idea nos impresione con tanta fuerza y nos preocupe tan inmediatamente que nos produzca un dolor por su instabilidad e inconstancia. A un extranjero, cuando llega por primera vez a una ciudad debe serle enteramente indiferente conocer la historia y las aventuras de los habitantes; pero cuando los conoce más y ha vivido un tiempo considerable entre ellos adquiere la misma curiosidad que sus naturales. Cuando leemos la historia de una nación podemos tener un deseo ardiente de aclarar una duda o dificultad que se presente en ella; pero no nos importan estas investigaciones si las ideas de estos sucesos están muy olvidadas.

Libro Tercero

De la Moral

Rara temporum felicitas, ubi sentire
quae velis et quae sentias dicere licet.
TÁCITO.

Parte Primera

De la virtud y el vicio en general

Sección Primera

Las distinciones morales no se derivan de la razón.

Existe un inconveniente que acompaña a todo razonamiento abstruso, a saber: que puede hacer callar a su antagonista sin convencerle y que requiere el mismo intenso estudio para hacernos sensible su fuerza que el que fue preciso para su invención. Cuando abandonamos nuestro gabinete y entramos en los asuntos de la vida corriente, sus conclusiones parecen desvanecerse lo mismo que los fantasmas de la noche cuando llega la mañana, y nos es difícil hasta retener la conclusión que hemos alcanzado con dificultad. Esto es aún más notable en una larga cadena de razonamientos, donde debemos conservar hasta el fin la evidencia de las primeras proposiciones y donde frecuentemente perdemos de vista las máximas más generalmente admitidas, ya en la filosofía, ya en la vida común. Sin embargo, no pierdo la esperanza de que el presente sistema de filosofía adquiera nueva fuerza al mismo tiempo que avanza y de que nuestros razonamientos referentes a la moral corroboren lo que ha sido dicho acerca del entendimiento y las pasiones. La moralidad es un asunto que nos interesa más que ningún otro; imaginamos que la paz de la sociedad se halla en riesgo en toda decisión que concierne a aquélla, y es evidente que este interés debe hacer que nuestras especulaciones aparezcan más reales y sólidas que si el asunto nos fuese en gran medida indiferente. Lo que nos afecta, concluimos, no puede ser una quimera, y como nuestra pasión se halla comprometida en uno u otro lado de la cuestión, pensamos, naturalmente, que ésta se halla dentro de los límites de la comprensión humana, lo que en otros casos de la misma naturaleza podría sugerir alguna duda. Sin esta ventaja jamás me hubiese aventurado a escribir un

tercer volumen de una filosofía tan abstrusa en una época en que la mayor parte de los hombres parecen convenir en convertir la lectura en una diversión y en rechazar todo lo que requiere algún grado considerable de atención para ser comprendido.

Se ha hecho observar que nada se halla siempre presente al espíritu más que sus percepciones y que todas las acciones de ver, oír, juzgar, amar, odiar y pensar caen bajo esta denominación. El espíritu no puede desenvolverse en una acción que no pueda ser comprendida bajo el nombre de percepción, y, por consiguiente, este término no es menos aplicable a los juicios por los que distinguimos el bien del mal que a toda otra actividad del espíritu. El aprobar un carácter y el condenar otro son sólo diferentes percepciones.

Ahora bien: como las percepciones se dividen en dos géneros, a saber: impresiones e ideas, esta distinción da lugar a la cuestión de con cuáles de ellas empezaremos nuestra presente investigación referente a la moral, de si es por medio de nuestras ideas o de nuestras impresiones como distinguimos entre vicio y virtud y proclamamos una acción censurable o meritoria. Esto evitará inmediatamente todos los discursos vacíos y vanas declamaciones y nos reducirá a algo preciso y exacto en el presente asunto.

Todos los sistemas que afirman que la virtud no es más que la conformidad con la razón, que existe una adecuación e inadecuación eterna de las cosas, que es la misma para todo ser racional que la considera, que la medida inmutable de lo justo y lo injusto impone una obligación no sólo a las criaturas humanas, sino a la divinidad, coinciden en la opinión de que la moralidad, lo mismo que la verdad, es conocida meramente por las ideas y por su yuxtaposición y comparación. Por consiguiente, para juzgar estos sistemas necesitamos tan sólo considerar si es posible distinguir sólo por la razón entre bien y mal o si es necesario que concurran otros principios para permitirnos hacer esta distinción.

Si la moralidad no tuviese naturalmente influencia sobre las pasiones y acciones humanas sería inútil tomarse tantos trabajos para inculcarla, y nada sería más estéril que la multitud de reglas y preceptos en que todos los moralistas abundan. La filosofía se divide comúnmente en especulativa y práctica, y como la moralidad se comprende siempre en la última parte, se supone que influye sobre nuestras pasiones y acciones y va más allá de los tranquilos e indolentes juicios del entendimiento. Esto se halla confirmado por la experiencia corriente, que nos informa de que los hombres están frecuentemente gobernados por sus deberes y se apartan de algunas acciones por la idea de la injusticia, mientras que son impelidos a otras por la de obligación.

Puesto que la moral tiene una influencia sobre las acciones y afecciones, se sigue que no puede derivarse de la razón, y esto porque la razón por sí sola, como ya hemos probado, no puede tener esta influencia. La moral excita las pasiones y produce o evita acciones. La razón por sí misma es completamente impotente en este

respecto. Las reglas de la moralidad, por consiguiente, no son conclusiones de nuestra razón.

Creo que nadie negará la exactitud de esta inferencia; no existe, además, otro medio de evadirla que negar el principio en el cual se funda. Mientras se conceda que la razón no tiene influencia sobre nuestras pasiones y acciones es en vano pretender que la moralidad se descubre solamente por una deducción de la razón. Un principio activo no puede fundarse jamás en uno inactivo, y si la razón es inactiva por sí misma debe permanecer siéndolo en todas sus formas y apariencias, ya se ejerza en asuntos naturales o morales, ya considere las propiedades de los cuerpos externos o las acciones de los seres racionales.

Sería pesado repetir aquí todos los argumentos por los que he probado que la razón es perfectamente inerte y no puede ni prevenir ni producir una acción o afecto. Sería fácil recordar lo que ha sido dicho acerca de este asunto. Solamente indicaré en esta ocasión uno de los argumentos, que intentaré hacer aún más concluyente y más aplicable al presente asunto.

La razón es el descubrimiento de la verdad y falsedad. La verdad o falsedad consiste en la concordancia o discordancia con las relaciones reales de las ideas o con la existencia real y los hechos. Todo lo que, por consiguiente, no es susceptible de esta concordancia o discordancia es incapaz de ser verdadero o falso y no puede ser nunca un objeto de nuestra razón. Ahora bien: es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones no son susceptibles de una concordancia o discordancia tal por ser los hechos y realidades originales completos en sí mismos y no implicar referencia a otras pasiones, voliciones y acciones. Es imposible, por consiguiente, que puedan ser estimadas como verdaderas o falsas y que sean contrarias a la razón o conformes con ella.

Este argumento tiene una doble ventaja para nuestro presente propósito, pues prueba directamente que las acciones no pueden derivar su mérito de la conformidad con la razón ni su demérito de una oposición con ella, y prueba la misma verdad indirectamente, mostrándonos que la razón no puede de un modo inmediato evitar o producir una acción oponiéndose a ella o aprobándola, y que, por lo tanto, no puede ser la fuente del bien y el mal moral, que vemos que tienen esta influencia. Las acciones pueden ser laudables o censurables; pero no pueden ser razonables o irracionales: laudable y censurable, por consiguiente, no es lo mismo que razonable e irracional. El mérito y demérito de las acciones contradicen frecuentemente y a veces se oponen a nuestras inclinaciones naturales. Pero la razón no tiene una influencia tal. Las distinciones morales, por consiguiente, no son un producto de la razón. La razón es completamente inactiva y no puede ser jamás la fuente de un principio activo, como la conciencia o el sentido moral.

Quizá podría decirse que aunque la voluntad o la acción no puedan ser inmediatamente contrarias a la razón sin embargo podemos hallar una contradicción tal en

algunos de los acompañantes de las acciones, a saber: en sus causas y efectos. La acción puede causar un juicio o puede ser causada indirectamente por él cuando el juicio va unido con la pasión, y por un modo abusivo de hablar que la filosofía apenas debe permitirse, la misma oposición, por este motivo, se atribuye a la acción. Hasta qué punto esta verdad o falsedad puede ser la fuente de la moral es lo que será oportuno considerar ahora.

Se ha observado que la razón, en un sentido estricto filosófico, puede tener una influencia sobre nuestra conducta solamente de dos modos: cuando excita una pasión, informándonos de la existencia de algo que es un objeto propio de ella, o descubriendo el enlace de causas y efectos de tal forma que nos proporcione los medios para ejercer una pasión. Estos son los dos únicos géneros de juicio que pueden acompañar a nuestras acciones o de los que se puede decir que las producen en cierto modo, y debe ser concedido que estos juicios pueden ser frecuentemente falsos y erróneos. Una persona puede hallarse afectada por una pasión por suponer que existe pena o placer en un objeto que no tiene tendencia alguna a producir estas sensaciones o que producen lo contrario de lo que se ha imaginado. Una persona puede también tomar falsas precauciones para lograr su fin y puede retrasar por su conducta estúpida, en vez de apresurar, la realización de algún objeto. Puede pensarse que estos falsos juicios afectan a las pasiones y acciones que se hallan enlazadas con ellos, y puede decirse que las hacen irracionales, en un modo de hablar figurado e impropio. Pero aunque esto sea reconocido, es fácil observar que estos errores están lejos de ser la fuente de toda inmoralidad, que son comúnmente muy inocentes y que no hacen culpable de un delito a la persona que tiene la desgracia de caer en ellos. No van más allá de una equivocación relativa a los hechos, y que los moralistas no han supuesto, en general, censurable por ser totalmente involuntaria. Soy más digno de compasión que de censura si me equivoco con respecto a la influencia de los objetos en cuanto producen dolor o placer, o si no conozco los medios apropiados para satisfacer mis deseos. Nadie considera tales errores como un defecto de mi carácter moral. Un fruto, por ejemplo, que es realmente desagradable se me aparece a distancia, y mediante mi error imagino que es agradable y delicioso: aquí hay un error. Elijo ciertos medios para coger estos frutos, que no son apropiados para mi fin: aquí hay otro error, y no hay un tercero que pueda entrar nunca en nuestros razonamientos concernientes a las acciones. Yo pregunto, por consiguiente, si un hombre en esta situación y culpable de estos dos errores puede ser considerado como vicioso y criminal, aunque aquéllos hayan sido inevitables, o si es posible imaginar que tales errores son la fuente de toda inmoralidad.

Puede ser oportuno observar aquí que si las distinciones morales fuesen derivadas de la verdad o falsedad de estos juicios debían tener lugar siempre que los pronunciásemos y no debía existir ninguna diferencia entre si la cuestión concernía a una manzana o a un reino o si el error era inevitable o evitable.

Pues como la verdadera esencia de la moralidad se supone que consiste en un acuerdo o desacuerdo con la razón, las otras circunstancias son completamente arbitrarias y no pueden conceder a nuestra acción el carácter de virtuosa o viciosa o privarla de él. A lo que podemos unir que no admitiendo grados este acuerdo o desacuerdo todas las virtudes y vicios serían por consiguiente iguales.

Si se pretendiese que aunque un error relativo a los hechos no es inmoral, sin embargo lo es frecuentemente un error relativo al derecho y que esto puede ser la fuente de la inmoralidad, respondería que es imposible que un error tal pueda ser nunca la fuente original de la inmoralidad, pues supone una justicia e injusticia reales, esto es, una distinción real de la moral independiente de estos juicios. Por consiguiente, un error de derecho puede llegar a ser una especie de inmoralidad, pero solamente secundaria, y se funda en algún otro antecedente a ella.

En cuanto a los juicios que son efectos de nuestras acciones y que cuando son falsos dan lugar a que se estimen estas acciones contrarias a la razón, podemos observar que nuestras acciones jamás causan un juicio en nosotros mismos, ya sea éste verdadero o falso, y que tan sólo sobre otros sujetos ejercen esta influencia. Es cierto que una acción en muchas ocasiones puede dar lugar a falsas conclusiones en los otros y que una persona que por una ventana me ve conducirme de una manera galante con la mujer de mi vecino puede ser tan simple que imagine que es la mía propia. En este caso mi acción se parece de algún modo a la mentira o falsedad, tan sólo con la diferencia importante de que yo no realizo la acción con la intención de dar lugar al falso juicio de la otra persona, sino únicamente para satisfacer mi lascivia y pasión. Produce, sin embargo, un error y falso juicio por accidente, y la falsedad de sus efectos puede ser adscrita, mediante un modo singular de hablar figurado, a la acción misma. Pero aun así no puede encontrar pretexto o razón para afirmar que la tendencia a causar un error tal es el primer principio o fuente originaria de toda inmoralidad(57).

Así, en resumen, es imposible que la distinción entre bien y mal moral pueda ser hecha por la razón, pues esta distinción tiene una influencia sobre nuestras acciones de la cual la razón por sí sola es incapaz. La razón y el juicio pueden de hecho ser causas mediatas de la acción, sugiriendo o dirigiendo la pasión; pero no se ha de pretender que un juicio de este género, según su verdad o falsedad, vaya acompañado de virtud o vicio. En cuanto a los juicios que son causados por nuestros juicios, se les puede conceder aún menos estas cualidades morales de las acciones que son sus causas.

Sin embargo, para ser más precisos y mostrar que la adecuación y la inadecuación eterna e inmutable de las cosas no puede ser mantenida por una filosofía firme debemos tener en cuenta las siguientes consideraciones:

Si el pensamiento y el entendimiento fueran por sí solos capaces de fijar los límites de lo justo y lo injusto, el carácter de virtuoso y vicioso debería residir en

alguna relación de los objetos o debería ser un hecho que se descubriría por nuestro entendimiento. Esta consecuencia es evidente. Como las operaciones del entendimiento humano se dividen en dos géneros, la comparación de ideas y los razonamientos acerca de hechos, si la virtud fuese descubierta por el entendimiento debía ser objeto de una de estas operaciones, puesto que no existe una tercera operación del entendimiento que pueda descubrirlo. Existe la opinión, propagada muy hábilmente por ciertos filósofos, de que la moralidad es susceptible de demostración, y aunque nadie ha sido capaz de avanzar un solo paso en estas demostraciones, sin embargo se considera que esta ciencia puede ser llevada a una igual certeza que la geometría o el álgebra. Según este supuesto, el vicio y la virtud deben consistir en alguna relación, pues se concede en absoluto que ningún hecho es capaz de ser demostrado. Comencemos, por consiguiente, examinando esta hipótesis e intentemos, si es posible, f ijar estas cualidades morales, que han sido durante tanto tiempo objeto de investigaciones inútiles, y poner en claro las relaciones que constituyen la moralidad u obligación de modo que podamos saber en qué consiste, y después, de qué manera debemos juzgar de ellas.

Si se afirma que el vicio y la virtud consisten en relaciones susceptibles de certeza y demostración, es preciso limitarse a las cuatro relaciones que sólo admiten este grado de evidencia, y en este caso se caerá en absurdos de los que yo no podré sacar a nadie. Pues si se considera que la verdadera esencia de la moralidad consiste en las relaciones, como no hay ninguna de éstas que no pueda aplicarse no sólo a los seres irracionales, sino también a los objetos inanimados, se sigue que tales objetos deben ser susceptibles también de mérito y demérito. Semejanza, contraste, grados de cualidad y relaciones de cantidad y número son relaciones que conciernen tanto a la materia como a nuestras acciones, pasiones y voliciones. Es indiscutible, por consiguiente, que la moralidad no consiste en algunas de estas relaciones ni su sentido en su descubrimiento(58).

Si se afirma que este sentido de la moralidad consiste en el descubrimiento de alguna relación distinta de éstas y que nuestra enumeración no era completa cuando reuníamos todas las relaciones demostrables bajo cuatro títulos generales, no sé qué responda si no es rogar que alguien sea tan bondadoso que me indique una nueva relación. Es imposible refutar un sistema que no ha sido nunca expuesto. Luchando de este modo en la obscuridad se pierden los golpes en el aire y frecuentemente se coloca uno donde el enemigo no se halla.

Debo por consiguiente en esta ocasión contentarme con exponer las dos siguientes condiciones para quien quiera emprender el aclarar este sistema: Primero: como un bien y un mal moral se refieren solamente a las acciones del espíritu y se derivan de nuestra situación con respecto a los objetos externos, las relaciones de que surgen estas distinciones morales residen tan sólo entre las acciones internas y los objetos externos y no deben ser aplicables ni a las acciones internas comparadas entre sí

mismas ni a los objetos externos cuando se contraponen a otros objetos externos. Pues como la moralidad se supone que acompaña a ciertas relaciones, si estas relaciones pudieran referirse a las acciones internas consideradas separadamente, se seguiría que podríamos ser culpables de crímenes en nosotros mismos e independientemente de nuestra situación con respecto del universo, y de igual modo si estas relaciones morales pudieran ser aplicadas a los objetos externos se seguiría que aun los seres inanimados serían susceptibles de belleza y fealdad moral. Ahora bien: parece difícil imaginar que se pueda descubrir una relación entre nuestras pasiones, voliciones y acciones que pueda ser comparada con los objetos externos, ya que dicha relación no ha de concernir ni a las pasiones y voliciones o a los objetos externos comparados entre sí.

Aun será más difícil realizar la segunda condición para justificar este sistema. Según los principios de los que mantienen una diferencia racional abstracta entre bien y mal moral y una natural adecuación e inadecuación de las cosas, no sólo se supone que estas relaciones, por ser eternas e inmutables, son las mismas consideradas por toda criatura racional, sino que sus efectos se estiman necesariamente los mismos, y se concluye que no tienen menor o, más exacto, mayor influencia en la dirección de la voluntad de la divinidad que en el gobierno de nuestra voluntad racional y virtuosa en nuestra especie. Estas dos notas son evidentemente diferentes. Una cosa es conocer la virtud y otra conformar la voluntad a ella. Por consiguiente, para probar que las reglas de lo justo e injusto son leyes eternas y obligatorias para todo espíritu racional no es suficiente mostrar las relaciones sobre que está fundada: debemos también poner de relieve la conexión entre la relación y la voluntad y debemos probar que esta conexión es tan necesaria que en todo espíritu bien dispuesto debe presentarse y tener su influencia, aunque la diferencia entre los espíritus pueda ser en otros respectos inmensa e infinita. Ahora bien: además de que ya he probado que aun en la naturaleza humana ninguna relación por sí puede producir una acción, además, digo, ha sido mostrado, al tratar del entendimiento, que no existe una conexión de causa y efecto, como la que aquí se supone, que pueda ser descubierta de otro modo que por experiencia, y de la que podamos pretender estar seguros por la simple consideración de los objetos. Todos los seres en el universo, considerados en sí mismos, nos aparecen completamente desligados e independientes los unos de los otros. Sólo por experiencia conocemos su influencia y conexión, y esta influencia no podemos extenderla más allá de la experiencia.

Así será imposible realizar la primera condición requerida para el sistema de las reglas eternas racionales de lo justo y lo injusto porque es imposible mostrar las relaciones sobre las cuales la distinción puede fundarse, y es imposible realizar la segunda condición porque no podemos probar a priori que estas relaciones, si existen realmente y son percibidas, sean universalmente forzosas y obligatorias.

Para hacer estas reflexiones generales más claras y convincentes podemos ilustrarlas por algunos casos particulares en los que este carácter de bien o mal moral se reconoce más generalmente. De todos los crímenes que las criaturas humanas son capaces de cometer es el más hórrido e innatural la ingratitud, especialmente cuando se comete contra los padres y aparece en los casos más notorios de heridas y muerte. Esto es reconocido por todo el género humano, tanto por los filósofos como por los restantes mortales; solamente entre los filósofos surge la cuestión de si el delito o fealdad moral de esta acción puede ser descubierta por un razonamiento demostrativo o ser apreciada por un sentido interno y por medio de algún sentimiento que naturalmente se ocasiona por la reflexión sobre una acción tal. Esta cuestión será pronto decidida en contra de la primera opinión si podemos mostrar las mismas relaciones en objetos, sin la noción de una culpa o maldad que las acompañe. La razón o la ciencia no es más que la comparación de las ideas y el descubrimiento de sus relaciones, y si las mismas relaciones tienen diferentes propiedades, se debe seguir evidentemente que estas propiedades no son descubiertas solamente por la razón. Por consiguiente, para someter la cuestión a este examen escojamos un objeto inanimado, como, por ejemplo, un roble o un olmo, y supongamos que sus semillas al caer producen un vástago bajo él que, creciendo poco a poco, acaba por sobrepasar y matar el árbol padre; yo pregunto si en este caso puede faltar una relación que no se presente en el parricidio o la ingratitud. ¿No es uno de los árboles la causa de la existencia del otro y no es el último la causa de la destrucción del primero, del mismo modo que cuando un hijo asesina a sus padres? No es suficiente replicar que falta una elección o voluntad, pues en el caso del parricidio la voluntad no da lugar a relaciones diferentes, sino que solamente es la causa de que la acción se deriva, y por consecuencia produce las mismas relaciones que en el roble o el olmo surgen de otros principios. La voluntad o la elección es lo que determina a un hombre a matar a sus padres, y son las leyes de la materia y el movimiento las que determinan un vástago a destruir el roble de que ha nacido. Aquí las mismas relaciones tienen diferentes causas; pero como las relaciones son las mismas y como su descubrimiento no va acompañado en los dos casos de una noción de inmoralidad, se sigue que esta noción no surge de este descubrimiento.

Sin embargo, para escoger un caso más semejante preguntaré gustoso por qué el incesto en la especie humana es criminal y por qué la misma acción y las mismas relaciones en los animales no tienen lo más mínimo de fealdad y deformidad moral. Si se me responde que esta acción es inocente en los animales porque no poseen suficiente razón para reconocer su fealdad, pero que por estar los hombres dotados de esta facultad, que puede obligarlos a cumplir su deber, la misma acción en ellos se hace criminal, replicaré que esto es evidentemente argüir en un círculo, pues antes que la razón pueda percibir esta fealdad la fealdad debe existir, y, por consecuencia, es independiente de las decisiones de nuestra razón y es más propiamente

su objeto que su efecto. Según este sistema, todo animal que tiene sentídos, apetito y voluntad, es decir, todo animal, debe ser susceptible de las mismas virtudes y vicios por los cuales concedemos alabanza o censura a las criaturas humanas. Toda la diferencia estará en que nuestra razón superior puede servir para descubrir el vicio y la virtud, y por este medio puede aumentar la censura o alabanza; pero este descubrimiento supone un ser separado en estas distinciones morales y un ser que depende tan sólo de la voluntad y el apetito y que tanto en pensamiento como en realidad debe ser distinguido de la razón. Los animales son susceptibles de las mismas relaciones con respecto a los otros de la especie humana, y por lo tanto serían susceptibles de la misma moralidad si la esencia de la moralidad consistiese en estas relaciones. Su carencia de grado suficiente de razón puede impedirles percibir sus deberes y obligaciones morales; pero nunca puede impedir que estos deberes existan, pues deben existir de antemano para ser percibidos. La razón los halla, pero no los produce. Este argumento merece ser tenido en cuenta por ser, según mi opinión, completamente decisivo.

El anterior razonamiento no sólo prueba que la moralidad no consiste en relaciones que son objeto de la ciencia, sino que, bien examinado, prueba también con igual certeza que tampoco consiste en hechos que puedan ser descubiertos por el entendimiento. Esta es la segunda parte de nuestro argumento, y si podemos hacer esto evidente nos será posible concluir que la moralidad no es un objeto de razón. Pero ¿puede existir alguna dificultad para probar que el vicio y la virtud no son hechos cuya existencia podamos inferir por la razón? Tomemos una acción que se estima ser viciosa: el asesinato intencional, por ejemplo. Examinémoslo en todos sus aspectos y veamos si se puede hallar algún hecho o existencia real que se llame vicio. De cualquier modo que se le considere, sólo se hallan ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No existen otros fenómenos en este caso. El vicio nos escapa enteramente mientras se le considere como un objeto. No se le puede hallar hasta que se dirige la reflexión hacia el propio pecho y se halla un sentimiento de censura que surge en nosotros con respecto a la acción. Aquí existe un hecho; pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en nosotros mismos, no en el objeto. Así, cuando se declara una acción o carácter vicioso no se quiere decir sino que por la constitución de nuestra naturaleza experimentamos un sentimiento o afección de censura ante la contemplación de aquél. El vicio y la virtud, por consiguiente, pueden ser comparados con los sonidos, colores, calor y frío, que según la filosofía moderna no son cualidades en los objetos, sino percepciones en el espíritu, y este descubrimiento en moral, lo mismo que otros en la física, debe ser considerado como un avance considerable de las ciencias especulativas, aunque, lo mismo que éstas, no tiene o tiene poca influencia en la práctica. Nada puede ser más real o interesarnos más que nuestros propios sentimientos de placer y dolor, y si éstos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio no puede ser requerido nada más para la regulación de nuestra conducta y vida.

No puedo menos de añadir a estos razonamientos una observación que puede quizá ser estimada de alguna importancia. En todo sistema de moralidad que hasta ahora he encontrado he notado siempre que el autor procede durante algún tiempo según el modo corriente de razonar, y establece la existencia de Dios o hace observaciones concernientes a los asuntos humanos, y de repente me veo sorprendido al hallar que en lugar de los enlaces usuales de las proposiciones es no es encuentro que ninguna proposición se halla enlazada más que con debe o no debe. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, de gran consecuencia, pues como este debe o no debe expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que sea observada y explicada y al mismo tiempo debe darse una razón para lo que parece completamente inconcebible, a saber: como esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son totalmente diferentes de ella, ya que los autores no usan comúnmente de esta precaución, debo aventurarme a recomendarla a los lectores, y estoy persuadido de que esta pequeña atención acabará con todos los sistemas corrientes de inmoralidad y nos permitirá ver que la distinción de vicio y virtud no se funda meramente en las relaciones de los objetos ni se percibe por la razón.

Sección II

Las distinciones morales se derivan de un sentido moral.

Así, el curso del anterior argumento nos lleva a concluir que puesto que el vicio y la virtud no pueden descubrirse solamente por la razón o la comparación de ideas, debe ser mediante alguna impresión o sentimiento que nos ocasionan por lo que somos capaces de fijar la diferencia entre ellos. Nuestras decisiones concernientes a la rectitud y depravación moral son evidentemente percepciones, y como todas las percepciones son impresiones o ideas, la exclusión de las unas es un argumento convincente en favor de las otras. La moralidad, por consiguiente, es más propiamente sentida que juzgada, aunque este sentimiento o afección es comúnmente tan suave y sutil que nos inclinamos a confundirlo con una idea, según nuestra costumbre de tomar unas cosas por otras cuando existe entre ellas una gran semejanza.

La cuestión que se presenta en seguida es de qué naturaleza son estas impresiones y de qué manera actúan sobre nosotros. Aquí no podemos permanecer largo tiempo perplejos, sino que debemos declarar que la impresión que surge de la virtud es agradable y la que procede del vicio desagradable. La experiencia de cada momento nos convencerá de ello. No existe un espectáculo tan hermoso como una acción noble y generosa ni nada que nos cause más horror que una cruel y pérfida. No hay goce igual al que recibimos de la compañía de los que amamos y estimamos, así como el más grande de los castigos consiste en ser obligado a pasar nuestra vida con los que odiamos o despreciamos. Una verdadera obra dramática o novela debe

proporcionarnos casos de este placer que la virtud produce y del dolor que surge del vicio.

Ahora bien: puesto que las impresiones distintivas por las que se conoce el bien y el mal moral no son más que dolores o placeres particulares, se sigue que en todas las investigaciones referentes a estas distinciones morales será suficiente mostrar los principios que nos hacen sentir una satisfacción o dolor ante la contemplación de un carácter, para saber por qué el carácter es laudable o censurable. ¿Por qué una acción o sentimiento o carácter es virtuoso o vicioso? Porque su consideración causa un placer o dolor de un género particular. Por consiguiente, dando razón del placer o el dolor explicamos suficientemente el vicio y la virtud. Tener el sentido de la virtud no es más que sentir una satisfacción de un género particular ante la contemplación de un carácter. El sentimiento mismo constituye nuestra alabanza o admiración. No vamos más lejos ni investigamos la causa de la satisfacción. No inferimos que un carácter sea virtuoso porque agrada, sino que sintiendo que agrada de un modo particular sentimos, en efecto, que es virtuoso. Es el mismo caso que nuestros juicios concernientes a todos los géneros de belleza, gustos y sensaciones. Nuestra aprobación se halla implicada en el placer inmediato que nos producen.

He objetado al sistema que establece reglas eternas, racionales, de lo justo e injusto que es imposible mostrar en las acciones de las criaturas racionales relaciones que no se hallen en los objetos externos, y que, por consiguiente, si la moralidad acompaña siempre a estas relaciones será posible para la materia inanimada el hacerse virtuosa o viciosa. Ahora bien: puede de igual modo objetarse al presente sistema que si la virtud y el vicio se hallan determinados por el placer y el dolor estas cualidades deben en todo caso surgir de sensaciones, y, por consiguiente, cualquier objeto, ya sea animado o inanimado, racional o irracional, puede llegar a ser bueno o malo con tal que pueda excitar una satisfacción o desagrado. Pero aunque esta objeción parece ser la misma, no tiene de ningún modo igual fuerza en un caso que en el otro, pues, primero, es evidente que bajo el término de placer comprendemos sensaciones que son muy diferentes entre sí y que tienen tan sólo la semejanza remota requerida para que sean designadas por el mismo término abstracto. Una buena composición de música y una botella de buen vino producen placer igualmente y, lo que es más, su bondad se halla determinada meramente por el placer. ¿Pero podremos decir por esto que el vino es armonioso o que la música tiene un buen sabor? Del mismo modo un objeto inanimado y el buen carácter o buenos sentimientos de una persona pueden producir una satisfacción; pero como la satisfacción es diferente, evita que nuestros sentimientos que se refieren a ellos sean confundidos y nos hace que atribuyamos virtud a los unos y no al otro. No todo sentimiento de placer o dolor que surja de los caracteres y acciones es del género especial que nos hace alabar o condenar. Las buenas cualidades de un enemigo nos son nocivas, pero pueden captarse nuestra estima o respeto. Solamente cuando un carácter es considerado

en general sin referencia a nuestros intereses particulares causa un sentimiento o afecto que denominamos bien o mal moral. Es cierto que los sentimientos de interés y morales son susceptibles de ser confundidos y que, naturalmente, pasan los unos a los otros. Rara vez acontece que no imaginemos un enemigo como vicioso y que podamos distinguir entre su oposición a nuestros intereses y su villanía o bajeza real; pero esto no impide que los sentimientos sean en sí mismos diferentes, y un hombre de temperamento y juicio puede librarse por él mismo de estas ilusiones. De igual manera, aunque una voz musical no es más que aquella que produce un género particular de placer, es difícil, sin embargo, para un hombre notar que la voz de un enemigo es agradable o conceder que es musical; pero una persona de un oído fino y que tiene dominio sobre sí misma puede separar estos sentimientos y alabar lo que lo merece.

Segundo, podemos recordar el precedente sistema de las pasiones para hacer notar una diferencia aun más considerable entre nuestros dolores y placeres. El orgullo y la humildad, el amor y el odio, son excitados cuando se nos presenta algo que posee una relación con el objeto de la pasión y produce una sensación separada relacionada con la sensación de la pasión. Ahora bien: la virtud y el vicio van acompañados de estas circunstancias. Deben hallarse necesariamente en nosotros o en los otros y excitar placer o dolor, y, por consiguiente, dar lugar a una de estas cuatro pasiones, que se distinguen claramente del placer y el dolor que despiertan los objetos inanimados y que frecuentemente no tienen relación con nosotros; éste es quizá el efecto más considerable que la virtud y el vicio tienen sobre el espíritu humano.

Se puede ahora preguntar en general, con respecto a este dolor o placer que distingue el mal y el bien moral, de qué principio se deriva y por qué surge en el espíritu humano. A esto respondo: primeramente, que es absurdo imaginar que en cada caso especial estos sentimientos sean producidos por una propiedad original y constitución primaria, pues como el número de nuestros deberes es en cierto modo infinito, es imposible que nuestros instintos originales se extiendan a todos ellos y que desde nuestra primera infancia impriman en el espíritu humano toda la multitud de preceptos que se comprenden en los sistemas más completos de ética. Semejante manera de proceder no está de acuerdo con las máximas usuales según las que se conduce la naturaleza, en la que pocos principios producen toda la variedad que observamos en el universo y todo sucede del modo más fácil y sencillo. Es necesario, por consiguiente, reducir estos impulsos primarios y hallar algunos principios generales sobre los que se funden todas nuestras nociones morales.

En segundo lugar, puede preguntarse si debemos buscar estos principios en la naturaleza o debemos suponerles algún otro origen. Responderé que nuestra respuesta en esta cuestión depende de la definición de la palabra naturaleza, puesto que no hay nada más ambiguo y equívoco que aquélla. Si la naturaleza se contrapone a los milagros, no sólo la distinción entre el vicio y la virtud es natural, sino todo

hecho que haya sucedido en el mundo, exceptuando los milagros sobre los que nuestra religión está fundada. Diciendo, pues, que los sentimientos de vicio y virtud son naturales en este sentido no hacemos ningún descubrimiento extraordinario.

Sin embargo, la naturaleza puede contraponerse también a lo raro y no usual, y en este sentido de la palabra, que es el corriente, pueden surgir disputas concernientes a lo que es natural y no natural, y se puede, en general, afirmar que no poseemos un criterio preciso según el cual estas disputas puedan ser decididas. Lo frecuente y raro depende del número de casos que hemos observado, y como este número puede aumentar o disminuir gradualmente, será imposible fijar los límites entre ellos. Podemos sólo afirmar en este asunto que si algo hay que pueda llamarse natural en este sentido lo serán los sentimientos de la moralidad, puesto que jamás existió una nación en el mundo ni una persona en una nación que se hallasen totalmente privadas de ellos y que en algún caso no mostrasen la más pequeña aprobación o censura de la conducta. Estos sentimientos se hallan tan arraigados en nuestra constitución y temperamento, que sin confundir al espíritu humano por la enfermedad o la locura es imposible extirparlos o destruirlos.

La naturaleza puede también ser contrapuesta al artificio lo mismo que lo fue a lo raro y no usual, y en este sentido puede ser discutido si las nociones de virtud son naturales o no. Fácilmente olvidamos que los designios, proyectos y consideraciones de los hombres son principios tan necesarios en su actuación como el calor y el frío, lo húmedo y lo seco, y estimándolos libres y enteramente obra nuestra es usual ponerlos en oposición con los principios de la naturaleza. Si, por consiguiente, se pregunta si el sentido de la virtud es natural o artificial, opino que me es imposible por el momento dar una respuesta precisa a esta cuestión. Quizá aparecerá después que nuestro sentido de algunas virtudes es artificial y el de otras natural. La discusión de esta cuestión será más oportuna cuando entremos en los detalles exactos de cada virtud y vicio particular(59).

Mientras tanto, no estará fuera de lugar observar, partiendo de estas definiciones de natural y no natural, que nada puede ser menos filosófico que los sistemas que afirman que la virtud es lo mismo que lo natural y el vicio que lo innatural, pues en el primer sentido de la palabra, estando la naturaleza contrapuesta a los milagros, la virtud y el vicio son igualmente naturales, y en el segundo, como opuesta a lo que no es usual, se hallaría quizá que la virtud sería menos natural. En último término debe concederse que la virtud heroica, no siendo usual, es mucho menos natural que la más brutal barbarie. Según el tercer sentido de la palabra, es cierto que tanto el vicio como la virtud son igualmente artificiales y se hallan fuera de la naturaleza. Pues aunque se discuta si la noción de mérito o demérito en ciertas acciones es natural o artificial, es evidente que las acciones mismas son artificiales y realizadas con un cierto designio e intención; de otro modo no podrían comprenderse bajo alguna de estas denominaciones. Es imposible, por consiguiente, que el carácter de natural y

no natural pueda, sea en el sentido que sea, determinar los límites del vicio y la virtud.

Así, hemos vuelto a nuestra primera posición de que la virtud se distingue por el placer y el vicio por el dolor que una acción, sentimiento o carácter nos proporciona por su mero examen y consideración. Esta conclusión es sumamente útil porque nos reduce a la simple cuestión de por qué una acción o sentimiento, en su examen general o consideración general, nos proporciona una cierta satisfacción o desagrado, para mostrar el origen de su rectitud o maldad moral sin indagar relaciones o cualidades incomprensibles que jamás han existido en la naturaleza, ni aun en nuestra imaginación en la forma de una concepción clara y distinta. Me vanaglorio de haber realizado gran parte de mi presente designio llegando a un planteamiento de la cuestión que me parece tan libre de ambigüedad y obscuridad.

Parte Segunda

De la Justicia y la Injusticia

Sección Primera

¿Es la justicia una virtud natural o artificial?

Ya he indicado que nuestro sentido de la virtud no es siempre natural, sino que hay algunas virtudes que producen placer y aprobación por medio de un artificio o mecanismo que surge de las circunstancias y necesidades del género humano. Afirmo que de esta especie es la justicia, e intentaré defender esta opinión por un argumento breve y, según espero, convincente, antes de que examine la naturaleza del artificio del cual se deriva el sentido de esta virtud.

Es evidente que cuando alabamos una acción consideramos solamente los motivos que la han producido y consideramos la acción como signo o indicación de ciertos principios que residen en el espíritu o temperamento. La realización externa no tiene mérito. Debemos dirigir nuestra vista al interior para hallar la cualidad moral. Esto no podemos hacerlo directamente, y, por consiguiente, fijamos nuestra atención en las acciones como en signos externos; pero estas acciones se consideran aún como signos, y el último objeto de nuestra alabanza y aprobación es el motivo que las ha producido.

Del mismo modo, cuando exigimos la realización de una acción o censuramos a una persona por no realizarla suponemos siempre que en esta situación una persona debe ser influida por el propio motivo de esta acción y estimamos vicioso en ella el que no lo tenga en cuenta. Si hallamos después de una investigación que el motivo virtuoso era aún poderoso en su pecho, aunque impedido en su acción por circunstancias que nos son desconocidas, retiramos nuestra censura y experimentamos la misma estima por aquella persona que si hubiese realizado la acción que exigimos de ella.

Por consecuencia, resulta que todas las acciones virtuosas derivan su mérito de motivos virtuosos y son consideradas meramente como signos de estos motivos. De

este principio concluyo que los primeros motivos virtuosos que conceden un mérito a la acción no pueden ser jamás la apreciación de la virtud de esta acción, sino que deben ser algún otro motivo o principio natural. Suponer que la mera consideración de la virtud de la acción puede ser el primer motivo que produce la acción y la hace virtuosa es razonar en un círculo. Antes de que obtengamos una apreciación tal, la acción debe ser realmente virtuosa y esta virtud debe derivarse de algún motivo virtuoso; por consiguiente, el motivo virtuoso debe ser diferente de la consideración de la virtud de la acción. Un motivo virtuoso se requiere para hacer una acción virtuosa. Una acción debe ser virtuosa antes de que tengamos una apreciación de su virtud. Algún motivo virtuoso, por consiguiente, debe ser anterior a esta consideración.

No es esto meramente una sutilidad metafísica, sino que entra en todos nuestros razonamientos de la vida corriente, aunque quizá no somos capaces de exponerlos en términos filosóficos tan claros. ¿Por qué censuramos a un padre cuando descuida a su hijo? Porque, muestra una carencia de la afección natural que es el deber de todo padre. Si no fuese el deber una afección natural, el cuidado de los hijos no sería un deber y resultaría imposible que pudiéramos tener presente el deber para producirle. En este caso, por consiguiente, todos los hombres suponen un motivo de la acción distinto del sentido del deber.

Hay un hombre, por ejemplo, que hace muchas acciones buenas: ayuda a los desgraciados, consuela a los afligidos y extiende su bondad hasta los extranjeros más remotos. Ningún carácter puede ser más amable y virtuoso. Consideramos estas acciones como pruebas de la más grande humanidad. Esta humanidad concede un mérito a las acciones. La apreciación de este mérito, por consiguiente, es una consideración secundaria y que deriva de los principios anteriores de humanidad que son meritorios y laudables.

En breve puede ser establecido como una máxima indudable que ninguna acción puede ser virtuosa o moralmente buena, a menos que no exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca distinto del sentido de su moralidad.

Sin embargo, ¿el sentido de la moralidad no puede producir una acción sin ningún otro motivo? Respondo: puede; pero esto no constituye una objeción para la presente doctrina. Cuando un motivo o principio virtuoso es corriente en la naturaleza humana, una persona que siente su corazón privado de este motivo puede odiarse a sí misma por esto y puede realizar la acción sin el motivo, por un cierto sentido del deber, para adquirir por práctica este principio virtuoso o al menos para ocultar tanto como es posible su carencia de él. A un hombre que realmente no experimenta gratitud en su alma le agrada, sin embargo, realizar acciones de gracia y piensa que por este medio ha cumplido su deber. Las acciones son al principio consideradas como signos de motivos, pero es usual en este caso, como en todos los otros, fijar nuestra atención por signos y olvidar en cierta medida la cosa significada. Sin embargo,

aunque en algunas ocasiones una persona, pueda realizar una acción meramente por su apreciación de su obligación moral, esto mismo supone la existencia en la naturaleza humana de diferentes principios que son capaces de producir la acción y cuya belleza moral hace la acción meritoria.

Ahora bien: para aplicar todo esto al caso presente, supongo que una persona me ha prestado una cantidad de dinero a condición de ser devuelta en pocos días, y supongo también que después de la expiración del plazo concedido me pide la suma. Pregunto: ¿Por qué razón o motivo tengo que devolver el dinero? Se me dirá que mi consideración de la justicia y odio de toda villanía y canallada son razones suficientes para mí si yo conservo algo de honradez o sentido del deber u obligación. Esta respuesta, no lo dudo, es justa y satisfactoria para un hombre en un estado civilizado y cuando ha sido formado de acuerdo con cierta disciplina y educación; pero en una condición ruda y más natural, si se permite llamar a esta condición natural, esta respuesta sería rechazada como perfectamente ininteligible y sofística, puesto que una persona en esta situación preguntaría inmediatamente ¿En qué consiste la honradez y la justicia que encontráis en la devolución de un préstamo y en no tocar a la propiedad de los otros? No está, seguramente, en la acción externa. Debe, por consiguiente, hallarse en el motivo del que la acción externa se deriva. Este motivo no puede considerarse nunca como la apreciación de la honradez de la acción, pues es una clara falacia decir que se requiere un motivo virtuoso para hacer una acción honrada y al mismo tiempo que la apreciación de la honradez es el motivo de la acción. No podemos jamás apreciar la virtud de una acción a menos que la acción no haya sido antes virtuosa. Ninguna acción puede ser virtuosa sino en cuanto que procede de un motivo virtuoso. Un motivo virtuoso, por consiguiente, debe preceder a la apreciación de la virtud, y es imposible que el motivo virtuoso y la apreciación de la virtud sean lo mismo.

Se requiere, pues, hallar algún motivo para conducirse según la justicia y honradez, diferente de nuestra apreciación de la honradez, y en esto consiste la gran dificultad, pues si decimos que la preocupación de nuestros intereses privados o reputación es el motivo legítimo de todas las acciones honradas, se sigue que siempre que esta preocupación cese, la honradez no podrá tener lugar. Es cierto que el amor de sí mismo, cuando actúa en libertad, en lugar de llevarnos a acciones honradas es el manantial de toda injusticia y violencia y que ningún hombre puede corregirse de estos vicios sin corregir y restringir los movimientos naturales de este apetito.

Si se afirma que la razón o motivo de tales acciones es la consideración del interés público, al que nada es más contrario que los ejemplos de injusticia y falta de honradez, propondré las tres siguientes consideraciones como dignas de tenerse en cuenta: Primero: el interés público no se halla naturalmente unido a la observancia de las reglas de justicia, sino que solamente se halla enlazado con ellas después de una convención artificial para el establecimiento de estas reglas, como se expondrá

más adelante extensamente. Segundo; si suponemos que el préstamo era secreto y que es necesario para el interés de la persona que el dinero sea devuelto del mismo modo (como cuando el que presta desea ocultar sus riquezas), en esta ocasión el caso cambia, y el público no se halla ya interesado en las acciones del deudor, aunque yo supongo que no existirá moralista que pretenda afirmar que el deber y la obligación cesan. Tercero: la experiencia prueba de un modo suficiente que los hombres, en el curso habitual de la vida, no consideran algo tan remoto como el interés público cuando pagan a sus acreedores, realizan sus compromisos y se abstienen de robo, pillaje e injusticia de cualquier género. Aquél es un motivo demasiado remoto y sublime para afectar a la generalidad del género humano y operar con fuerza en acciones tan contrarias al interés privado como son frecuentemente las de justicia y honradez común.

En general, puede ser afirmado que no existe una pasión en el espíritu humano que consista en el amor al género humano meramente como tal, independiente de las cualidades personales, servicios o relación con nosotros. Es cierto que no existe criatura humana, ni de hecho sensible, cuya felicidad o desgracia no nos afecte en alguna medida si nos está próxima y nos es expuesta en vivos colores; pero esto procede meramente de la simpatía y no es prueba de una afección universal para con el género humano, puesto que el interés se extiende más allá de nuestra especie. Una afección entre los dos sexos es una pasión innata de la naturaleza humana, y esta pasión no sólo aparece en sus síntomas peculiares, sino también inflamando los otros principios de afección y produciendo un mayor amor a la belleza, ingenio, ternura que los que habrían surgido de otro modo de ellos. Si existiese un amor universal entre las criaturas humanas se presentaría de la misma manera. Un grado de una buena cualidad produciría una afección más fuerte que el odio producido por el mismo grado de una mala cualidad, lo que es contrario a lo que hallamos en la experiencia. Los temperamentos de los hombres son diferentes y algunos tienen una tendencia a las afecciones tiernas, mientras que otros la poseen hacia las pasiones acres; pero en lo capital podemos afirmar que el hombre en general o la naturaleza humana no es más que el objeto del amor y el odio y requiere de alguna otra causa que por una doble relación de impresiones e ideas pueda excitar estas pasiones. En vano intentaremos eludir esta hipótesis. No existe fenómeno alguno que ponga de relieve una tal afección hacia los hombres independiente de su mérito y de toda otra circunstancia. Amamos la compañía en general como amamos toda otra diversión. Un inglés en Italia es un amigo nuestro, y lo es un europeo en China, y quizá un hombre sería apreciado como tal si lo encontrásemos en la Luna. Pero esto procede sólo de las relaciones con nosotros mismos, que en estos casos concentran en sí mayor fuerza por hallarse confinadas a pocas personas.

Si la benevolencia pública o la consideración de los intereses de la humanidad no pueden ser el motivo original de la justicia, mucho menos pueden serlo la bene-

volencia privada o la consideración de los intereses de la parte interesada. ¿Por qué debo pagarle si es mi enemigo y me da un justo motivo para odiarle? ¿Por qué si es un hombre vicioso y merece el odio de la humanidad entera? ¿Por qué si es un desgraciado y no puede hacer uso de lo que le arrebato? ¿Por qué si es un perdido y recibirá más daño que beneficio de su posesión? ¿Por qué si yo me hallo en la necesidad y tengo motivos urgentes para adquirir algo para mi familia? En todos estos casos el motivo original de la justicia faltaría, y por consiguiente la justicia misma, y con ella la propiedad, el derecho y la obligación.

Un hombre rico está sometido a la obligación de dar a los que se hallan necesitados un cúmulo de cosas que le son superfluas. Si la benevolencia privada fuese el motivo original de la justicia, un hombre no estaría obligado a abandonar a la posesión de los otros más que lo que le agradase darles. En último término, la diferencia sería muy poco considerable. Los hombres fijan sus afecciones más sobre lo que poseen que sobre aquello de lo que jamás disfrutan; por esta razón sería una mayor crueldad desposeer a un hombre de alguna cosa que no dársela. Pero ¿quién puede afirmar que ésta es la sola fundamentación de la justicia?

Además debemos considerar que la razón capital de por qué los hombres se sienten tan unidos a sus posesiones es que las consideran como su propiedad y aseguradas para ellos de un modo inviolable por las leyes de la sociedad; pero ésta es una consideración secundaria y dependiente de las nociones precedentes de justicia y propiedad.

La propiedad de un hombre se supone que se halla defendida contra todo mortal en todo caso posible; pero la benevolencia privada es y puede ser más débil en unas personas que en otras, y en varias, o de hecho en muchas, debe faltar absolutamente. La benevolencia privada, por consiguiente, no es el motivo original de la justicia.

De todo esto se sigue que nosotros no tenemos un motivo real o universal para observar las leyes de la equidad más que la misma equidad y mérito de esta observancia, y como ninguna acción puede ser equitativa o meritoria cuando no puede surgir de algún motivo separado, existe aquí un sofisma evidente y un razonamiento en círculo. Por consiguiente, a menos que concedamos que la naturaleza ha establecido un sofisma y lo ha hecho necesario e inevitable, debemos admitir que el sentido de la justicia e injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge artificialmente, aunque necesariamente, de la educación y convenciones humanas.

Debo añadir, como un corolario de este razonamiento, que puesto que ninguna acción puede ser laudable o censurable sin algún motivo o pasiones que impelan a ello, distintas del sentido de la moral, estas ocasiones diferentes deben tener una gran influencia sobre este sentido. De acuerdo con su fuerza general en la naturaleza humana, alabamos o censuramos. Al juzgar la belleza de los cuerpos de los animales dirigimos nuestra vista a la disposición de ciertas especies, y cuando los miembros y figura observan la proporción común a esta especie declaramos que es hermosa y

bella. De igual manera consideramos siempre la fuerza natural y usual de las pasiones cuando determinamos algo concerniente al vicio y la virtud, y cuando las pasiones se apartan mucho de la medida común, en cualquier sentido, son siempre desaprobadas como viciosas. Un hombre quiere más a sus hijos que a sus sobrinos, a sus sobrinos más que a sus primos y a sus primos más que a los extraños, siendo iguales las restantes circunstancias. De aquí surgen nuestras reglas comunes del deber, prefiriendo los unos a los otros. Nuestro sentido del deber sigue siempre el curso común y natural de nuestras pasiones.

Para evitar ofender, debo observar aquí que cuando niego que la justicia sea una virtud natural hago uso de la palabra natural como contrapuesta a artificial. En otro sentido de la palabra: como ningún principio del espíritu humano es más natural que el sentido de la virtud, ninguna virtud es más natural que la justicia. El género humano es una especie dotada del don de invención, y cuando una invención es clara y absolutamente necesaria puede considerarse tan natural como lo que procede de un modo inmediato de principios originales, sin la intervención del pensamiento o reflexión. Aunque las reglas de la justicia sean artificiales, no son arbitrarias. No es una expresión impropia llamarlas leyes de la naturaleza, si por natural entendemos lo que es común a una especie o aun si designamos por ello lo que es inseparable de las especies.

Sección II

Del origen de la justicia y la propiedad.

Procedamos ahora a examinar dos cuestiones: la que concierne al modo como las reglas de la justicia son establecidas por el artificio del hombre y la concerniente a las razones que nos determinan a atribuir a la observancia o descuido de estas reglas una belleza y deformidad moral. Estas cuestiones aparecerán después como diferentes. Empezaré por la primera.

De todos los animales que pueblan nuestro globo no hay ninguno con el que la naturaleza parece (a primera vista) haberse conducido con más crueldad que el hombre, si se tienen en cuenta las exigencias y necesidades con que le ha dotado y los escasos medios con que ella proporciona la satisfacción de estas necesidades. En otros seres estas dos cosas se compensan entre sí. Si consideramos el león como animal voraz y carnívoro veremos pronto que tiene muchas necesidades; pero si dirigimos nuestra vista a su estructura y temperamento, agilidad, valor, armas y fuerza veremos que estas ventajas compensan sus necesidades. La oveja y el buey se hallan privados de estas ventajas, pero sus apetitos son moderados y su alimento es fácil de buscar. Tan sólo en el hombre este enlace no natural de debilidad y necesidad puede observarse en su mayor perfección. No sólo el alimento que se requiere para su sustento huye ante su busca y proximidad, o por lo menos requiere de su

trabajo para ser producido, sino que también debe poseer vestidos y habitación contra las injurias de la intemperie, y considerándole en sí mismo, no se halla provisto ni de armas, ni de fuerza, ni de otras habilidades naturales que pudieran servir en algún grado para obviar tantas necesidades.

Sólo por la sociedad es capaz de suplir estos defectos y alcanzar la igualdad con los restantes seres y hasta adquirir la superioridad sobre ellos. Por la sociedad todas sus debilidades se compensan, y aunque en esta situación sus exigencias se multiplican en cada momento, sus capacidades se aumentan todavía y le dejan en todo respecto más satisfecho y feliz que le es posible estarlo en su condición salvaje y solitaria. Cuando un individuo trabaja aparte y sólo por sí mismo, su fuerza es demasiado escasa para ejecutar una obra considerable; su trabajo, empleándose en satisfacer todas sus diferentes necesidades, no alcanza nunca la perfección en un arte particular, y como su fuerza y éxito no son siempre iguales, la más pequeña falta en una de estas artes particulares debe ir acompañada de la ruina y miseria inevitables. La sociedad aporta un remedio para estos tres inconvenientes. Por la unión de las fuerzas nuestro poder se aumenta; por la división del trabajo nuestra habilidad crece, y por el auxilio mutuo nos hallamos menos expuestos a la fortuna y los accidentes. Por esta fuerza, habilidad y seguridad adicionales llega a ser la sociedad ventajosa.

Para formar la sociedad se requiere no solamente que ésta sea ventajosa, sino que los hombres sean sensibles a estas ventajas, y es imposible que en su estado salvaje e inculto puedan, por el estudio y reflexión tan sólo, llegar a alcanzar este conocimiento. Afortunadamente se halla unida a estas necesidades, cuyos remedios son remotos y obscuros, otra necesidad que, teniendo un remedio más presente y claro, debe ser considerada como el principio primero y original de la sociedad humana. Esta necesidad no es otra más que el apetito sexual, que une a los individuos de diferente sexo y mantiene su unión hasta que un nuevo lazo surge con su interés por la prole común. Este nuevo interés es también un principio de unión entre padres e hijos, y forman una sociedad más numerosa, en la que los padres gobiernan por su mayor fuerza y sabiduría y al mismo tiempo son moderados en el ejercicio de esta autoridad por el afecto que profesan a sus hijos. En poco tiempo la costumbre y el hábito, actuando sobre las tiernas almas de los hijos, los hacen sensibles a las ventajas que pueden sacar de la sociedad, al mismo tiempo que los hacen gradualmente también aptos para ella, disminuyendo su rudeza y reprimiendo las afecciones insociales que evitan su unión.

Pues debe reconocerse que aunque las circunstancias de la naturaleza humana puedan hacer la unión necesaria, y aunque las pasiones sexuales y la afección natural parezcan hacerla inevitable, sin embargo, existen otras particularidades en nuestro temperamento natural y en las circunstancias externas que son nocivas y aun contrarias a la unión requerida. Entre las primeras podemos estimar justamente como la más considerable al egoísmo. Me doy cuenta que, hablando en general, las expo-

siciones de estas cualidades han ido demasiado lejos y que las descripciones que ciertos filósofos gustan hacer del género humano están en este particular tan lejanas de la naturaleza como las noticias de los monstruos que encontramos en las fábulas y narraciones. Muy lejos de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de ellos, opino que, aunque es raro encontrar alguien que quiera más a otra persona que a sí mismo, sin embargo, es difícil no hallar una persona en quien todos los afectos reunidos no equilibren al egoísmo. Consultemos la experiencia común: se verá que aunque los gastos de toda la familia están, en general, bajo la dirección del jefe de la misma, sin embargo, existen pocos de ellos que no concedan la mayor parte de sus fortunas a los placeres de sus mujeres y a la educación de sus hijos, reservando la más pequeña parte para su propio uso y entretenimiento. Esto es lo qué podemos observar con respecto a aquellos que han contraído ciertos lazos, y es de presumir que sucedería lo mismo con los otros si se hallasen en análoga situación.

Aunque esta generosidad debe ser reconocida para el honor del género humano, debemos al mismo tiempo notar que una afección tan noble, en lugar de hacer al hombre apto para las sociedades extensas, es casi tan contrario a ellas como el más estrecho egoísmo, pues mientras que cada persona se ama más a sí misma que a los otros y su amor por los otros encierra el más grande afecto por sus relaciones y próximos, debe producir esto una oposición de pasiones y una consecuente oposición de acciones, que no pueden menos de ser peligrosas para la unión nuevamente establecida.

Sin embargo, merece ser notado que esta oposición de pasiones iría acompañada sólo de un pequeño peligro si no se uniese con ella una particularidad de las circunstancias externas, que aporta la oportunidad para que se ejerza. Existen tres especies de bienes de los que somos poseedores: la satisfacción interna de nuestros espíritus, las ventajas externas de nuestro cuerpo y los goces de las posesiones que hemos adquirido por nuestra industria y buena fortuna. Nos hallamos perfectamente seguros del goce de la primera. La segunda nos puede ser arrebatada, pero no puede ser ventajosa al que nos priva de su uso. La última solamente puede ser expuesta a la violencia y puede ser transferida sin sufrir alguna pérdida o alteración, mientras que al mismo tiempo no existe cantidad suficiente para satisfacer los deseos y necesidades de todo. Del mismo modo que el cultivo de estos bienes es la ventaja capital de la sociedad, son la instabilidad de su posesión y su escasez sus impedimentos capitales.

En vano esperaremos encontrar en la naturaleza inculta un remedio para este inconveniente o hallar un principio natural del espíritu humano que pueda controlar estas afecciones parciales y hacernos vencer las tentaciones que surgen de las circunstancias. La idea de la justicia no podrá nunca servir para este propósito o ser tomada por un principio natural capaz de inspirar a los hombres una conducta equi-

tativa con respecto de sus semejantes. Esta virtud, tal como ahora se entiende, no fue ni aun soñada entre los hombres rudos y salvajes, pues la noción de daño o injusticia implica una inmoralidad o vicio cometido contra otra persona, y como toda inmoralidad se deriva de algún defecto o corrupción de las pasiones, y como este defecto debe ser apreciado en gran medida según el curso ordinario y naturaleza de la constitución del espíritu, será fácil conocer si somos culpables de una inmoralidad para con los otros, considerando las fuerzas naturales y usuales y las varias afecciones que se refieren a ellas. Ahora bien: resulta que, en la estructura original de nuestro espíritu, nuestra más intensa atención se halla confinada a nosotros mismos; la que le sigue, a nuestras relaciones y próximos, y solamente la más débil es la que alcanza a los extranjeros y las personas que nos son indiferentes. Esta parcialidad, así, pues, afección desigual, no sólo debe tener influencia en nuestra vida y conducta en la sociedad, sino también sobre nuestras ideas de vicio y de virtud de modo que nos haga considerar una notable transgresión de un grado tal de parcialidad, ya sea por una mayor extensión o restricción de estas afecciones, como viciosa o inmoral. Podemos observar esto en nuestros juicios comunes concernientes a las acciones por las que censuramos a una persona que o concentra todas sus afecciones en la familia, o le interesa ésta tan poco que da la preferencia a un extraño o a un conocimiento casual. De todo lo que se sigue que nuestras ideas naturales, no cultivadas, de la moralidad, en lugar de aportar un remedio para la parcialidad de nuestras afecciones, se conforman más bien con esta parcialidad y le conceden una fuerza e influencia adicional.

El remedio, por consiguiente, no se deriva de la naturaleza, sino del artificio, o, propiamente hablando, la naturaleza aporta un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que es irregular y nocivo en las afecciones, pues cuando los hombres por su temprana educación en la sociedad han llegado a ser sensibles a las ventajas que resultan de ella y además han adquirido una nueva afección por la compañía y conversación, y cuando han observado que las principales perturbaciones en la sociedad surgen de los bienes que podemos llamar externos y de su fácil desligamiento y transición de una persona a otra, deben buscar un remedio colocando estos bienes, en tanto que es posible, sobre el mismo pie que las ventajas fijas y constantes del espíritu y el cuerpo. Esto no puede suceder más que por una convención realizada entre todos los miembros de la sociedad, con el fin de conceder estabilidad a los bienes externos y permitir a cada uno el disfrute pacífico de lo que puede adquirir por su fortuna e industria. Por este medio todo el mundo conoce lo que puede poseer seguramente y las pasiones son dominadas en sus movimientos parciales y contradictorios. Este dominio no es contrario a estas pasiones, pues si lo fuese no se hubiera establecido ni mantenido nunca, y sólo es contrario a los movimientos del ánimo precipitados e impetuosos. En lugar de apartarnos de nuestro propio interés o del de nuestros más próximos amigos, absteniéndonos de apoderarnos de lo que poseen los otros, no podemos tener en cuenta mejor estos intereses que por una convención tal,

ya que por medio de ella hacemos que subsista la sociedad, que es tan necesaria para su bienestar y existencia como para la nuestra.

Esta convención no es del género de la promesa, pues hasta las promesas mismas, como veremos más adelante, surgen de las convenciones humanas. Es solamente un sentido general del interés común, sentido que todos los miembros de la sociedad expresan mutuamente y que los induce a regular su conducta por ciertas normas. Yo observo que convendrá para mi interés dejar a otro en la posesión de sus bienes, suponiendo que él se conduzca de la misma manera con respecto a mí. Este es sensible de un interés igual en la regulación de su conducta. Cuando este sentido común del interés se expresa mutuamente y es conocido por ambas partes produce una resolución y conducta consecuente. Esto puede llamarse de un modo bastante exacto convención o acuerdo entre nosotros, aunque sin la interposición de una promesa, puesto que las acciones de cada uno de nosotros poseen una relación con la de los otros y son realizadas bajo el supuesto de que algo se realiza de su parte. Dos hombres que mueven los remos de un bote lo hacen por un acuerdo o convención, aunque ellos no se han prestado jamás una promesa mutua. La regla que concierne a la estabilidad de nuestras posiciones no se deriva menos de las convenciones humanas, que surgen gradualmente y adquieren fuerza en una lenta progresión por nuestra experiencia repetida de los inconvenientes de no cumplirla. Por el contrario, esta experiencia nos asegura más que el sentido del interés se ha hecho común entre nuestros conciudadanos y nos proporciona la confianza de la regularidad futura de su conducta; solamente en la espera de ésta se fundan nuestra moderación y abstinencia. Del mismo modo todas las lenguas se establecen gradualmente, aunque sin promesa. De igual modo el oro y la plata llegan a ser los tipos comunes de cambio y son estimados como un pago suficiente para lo que vale cien veces más.

Cuando esta convención que concierne a la abstención de lo que los otros poseen se ha realizado y todos han adquirido la estabilidad en su posesión, surgen inmediatamente las ideas de justicia o injusticia, lo mismo que las de propiedad, derecho y obligación. Las últimas son completamente ininteligibles sin entender las primeras. Nuestra propiedad no es más que los bienes cuya constante posesión está establecida por las leyes de la sociedad, o sea por las leyes de la justicia. Por consiguiente, los que hacen uso de las palabras propiedad, derecho u obligación antes de que hayamos explicado el origen de la justicia, o hacen uso de ellas en la explicación, son culpables de una gran falacia y no pueden razonar jamás sobre un fundamento sólido. La propiedad de un hombre es algún objeto relacionado con ella. Esta relación no es natural, sino moral y fundada sobre la justicia. Es verdaderamente absurdo, por consiguiente, imaginar que podamos tener una idea de la propiedad sin comprender plenamente la naturaleza de la justicia y mostrar su origen en el artificio y mecanismo de los hombres. El origen de la justicia explica el de la propiedad. El mismo artificio da nacimiento a ambas. Como nuestro primer y más natural senti-

miento de la moral se funda en la naturaleza de nuestras pasiones y concede la preferencia a nosotros y a nuestros amigos frente a los extraños, es imposible que exista algo análogo a un derecho fijo de propiedad mientras que las pasiones opuestas impulsen al hombre en direcciones contrarias y no sean dominadas por una convención o acuerdo.

Nadie puede dudar de que la convención para la distinción de la propiedad y para la estabilidad de su posesión es, de todas las circunstancias, la más necesaria para el establecimiento de la sociedad humana, y de que después del acuerdo para fijar y observar esta norma queda poco o nada que hacer para fundamentar una perfecta armonía y concordia. Todas las demás pasiones, aparte de la del interés, son, o fácilmente dominadas, o no tienen una consecuencia tan perniciosa cuando son permitidas. La vanidad ha de ser más bien estimada como una pasión social y un enlace entre los hombres. La piedad y el amor han de ser considerados del mismo modo, y la envidia y la venganza, aunque perniciosas, actúan sólo a intervalos y se dirigen contra personas particulares a quienes consideramos nuestros superiores o enemigos. Tan sólo la avidez por adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos es insaciable, perpetua, universal y totalmente destructora de la sociedad. Apenas existe alguno que no sea influido por ella y no hay ninguno que no tenga razón de temerla cuando obra sin ningún dominio y da rienda suelta a sus primeros y más naturales movimientos del alma. Así que, en resumen, estimamos que las dificultades para el establecimiento de la sociedad son más o menos grandes según los que encontremos al regular o dominar esta pasión.

Es cierto que ninguna afección del espíritu humano posee a la vez la suficiente fuerza y dirección propia para equilibrar el amor de las ganancias y hacer a los hombres aptos para la sociedad llevándolos a que se abstengan de las posesiones de los otros. La benevolencia hacia los extraños es demasiado débil para este propósito, y en cuanto a las restantes pasiones, más bien inflaman esta avidez, al observar que cuanto más grandes son nuestras posesiones mayor es la capacidad que tenemos de satisfacer todos nuestros apetitos. No existe, por consiguiente, otra pasión capaz de guiar la afección del interés más que la misma afección mediante un cambio de su dirección. Ahora bien: es necesario que esta alteración tenga lugar ya con la más pequeña reflexión, pues es evidente que la pasión se satisface mucho mejor por su dominio que por su libertad, y que manteniendo firme la sociedad avanzamos mucho más en la adquisición de las posesiones que en la condición solitaria y desamparada, que debe ser la consecuencia de la violencia y la licencia universal. La cuestión de la maldad y bondad de la naturaleza humana no entra en lo más mínimo en el problema concerniente al origen de la sociedad, y no debe considerarse nada más que los grados de sagacidad y estupidez humana, pues es indiferente que la pasión del interés sea viciosa o virtuosa, puesto que ella se domina a sí misma; así que, si es virtuosa, los hombres llegan a ser virtuosos por su virtud, y si es viciosa, su vicio tiene el mismo efecto.

Ahora bien: como al establecer la regla para la estabilidad de la posesión esta pasión se domina a sí misma, si esta regla es verdaderamente abstrusa y de difícil invención la sociedad debe ser estimada en cierto modo accidental y efecto de mucho tiempo; pero si hallamos que nada es más simple y claro que esta regla, que ya todo padre, para mantener la paz entre sus hijos, debe establecerla, y que este primer rudimento de la justicia debe ser mejorado cada día cuando la sociedad se hace más amplia, si todo esto aparece evidente, como ciertamente lo es, debemos concluir que es totalmente imposible para los hombres permanecer algún tiempo considerable en la condición salvaje que precede a la sociedad, y que su primer estado y situación debe con justicia ser estimado como social. Esto, sin embargo, no impide que los filósofos puedan, si les agrada, extender su razonamiento al estado de naturaleza con tal que concedan que se trata de una ficción filosófica que jamás ha tenido ni puede tener una realidad. Estando la naturaleza humana compuesta de dos partes principales que son requeridas para todas sus acciones, las afecciones y el entendimiento, es cierto que los movimientos ciegos de las primeras, sin la dirección del último, hacen incapaces al hombre para la sociedad, y nos debe ser permitido considerar por separado los resultados de estas operaciones distintas de las dos partes componentes del espíritu. La misma libertad puede ser permitida a la moral que la concedida a los filósofos de la naturaleza, y es muy usual entre los últimos considerar un movimiento como compuesto y consistente de dos partes separadas entre sí aunque al mismo tiempo reconozcan que en sí es simple e inseparable.

El estado de naturaleza, por consiguiente, ha de ser considerado como una mera ficción, análoga a la edad de oro que los poetas han inventado, con la única diferencia que la primera se describe como llena de guerras, violencia e injusticia, mientras que la última se nos pinta como la más encantadora condición que es posible imaginar. Las estaciones de la naturaleza en esta primera edad eran tan templadas, si hemos de creer a los poetas, que no existía para los hombres la necesidad de proporcionarse trajes y casa como protección contra la violencia del calor y el frío. Los ríos llevaban leche y vino. Los robles daban miel y la naturaleza espontáneamente producía sus mejores frutos. Y no eran éstas las ventajas capitales de tan feliz edad. No sólo las tempestades y las tormentas se hallaban apartadas de la naturaleza, sino que también las tempestades de los pechos humanos eran desconocidas, cuando ahora causan una conmoción tan grande y engendran una tan gran confusión. La avaricia, la ambición, la crueldad, el egoísmo, no existían; la afección cordial, la compasión, la simpatía eran los únicos movimientos del ánimo que conocía el espíritu humano. Hasta la distinción de mío y tuyo estaba desterrada de entre esta feliz raza de mortales, y con ella las nociones de propiedad, obligación, justicia e injusticia.

Esto, sin duda, ha de ser considerado como una fútil ficción; pero merece ahora nuestra atención, porque nada puede mostrar de un modo más evidente el origen de

las virtudes que son el asunto de la presente investigación. He hecho observar que la justicia nace de las convenciones humanas y que éstas se proponen remediar algunos inconvenientes que proceden de la concurrencia de ciertas propiedades del espíritu humano y de la situación de los objetos externos. Las propiedades del espíritu son el egoísmo y la generosidad limitada, y la situación de los objetos externos es su fácil cambio y la escasez en comparación con las exigencias del hombre. Pero aunque los filósofos hayan disparatado en estas especulaciones, los poetas han sido guiados de un modo más seguro por un cierto gusto o instinto común que en los más de los géneros de los razonamientos va más allá que cualquier arte y filosofía de los que hasta ahora conocemos. Ellos vieron claramente que si todo hombre experimentase cariño por los otros y si la naturaleza satisficiese abundantemente nuestras exigencias y necesidades no hubiera podido existir la lucha de intereses que supone la justicia y no hubiera habido ocasión para las distinciones y límites de la propiedad y posesión que en el presente son usuales entre el género humano. Si aumentase en un grado suficiente la benevolencia de los hombres o la liberalidad de la naturaleza la justicia se haría inútil, siendo ocupado su lugar por más nobles virtudes y más valiosos bienes. El egoísmo de los hombres; se halla excitado por lo poco que poseemos en relación con nuestras necesidades, y para dominar este egoísmo los hombres han sido obligados a separarlo de la comunidad y a distinguir entre los bienes propios y los ajenos.

No hubiéramos tenido que recurrir a las ficciones de los poetas para aprender esto, sino que, aparte de lo razonable del asunto, podríamos descubrir la misma verdad por la experiencia y observación común. Es fácil de notar que una afección cordial hace todas las cosas comunes entre amigos y que las gentes casadas, especialmente, pierden su propiedad y no conocen el mío y tuyo, que son tan necesarios y causan tanta perturbación en la sociedad humana. El mismo efecto surge de una alteración en las circunstancias del género humano; cuando existe una cantidad tal de alguna cosa que satisfaga todos los deseos del hombre se pierde la distinción de propiedad enteramente y todo queda siendo común. Es esto lo que podemos observar con respecto al aire y el agua, aunque son los más valiosos de los objetos externos, y podemos concluir de aquí que si los hombres estuvieran provistos de todo con la misma abundancia, o si cada uno sintiese el mismo afecto y cariño por sus semejantes que por sí mismo, la justicia y la injusticia serían igualmente desconocidas del género humano.

Es, pues, una proposición que me parece puede ser considerada como cierta que sólo por el egoísmo y limitada generosidad de los hombres, juntamente con los escasos medios que la naturaleza nos proporciona para nuestras necesidades, se produce la justicia. Si miramos hacia atrás hallaremos que esta proposición concede una fuerza adicional a algunas de las observaciones que ya hemos hecho sobre este asunto.

Primero: podemos concluir de ello que una consideración del interés público o una benevolencia muy extensa no es nuestro motivo primero y original para la observancia de las reglas de la justicia, ya que se admite que si los hombres se hallasen do

tados de una benevolencia tal estas reglas jamás se hubiesen imaginado.

Segundo: podemos concluir del mismo principio que el sentido de la justicia no se funda en la razón o en el descubrimiento de ciertas relaciones o conexiones de las ideas que son eternas, inmutables y universalmente obligatorias, pues ya que se confiesa que una alteración como la antes mencionada, en el temperamento y circunstancias del género humano, alteraría enteramente nuestros deberes y obligaciones, es necesario, por el sistema que afirma que el sentido de la virtud se deriva de la razón, mostrar el cambio que éste debe producir en las relaciones e ideas. Es evidente que la única causa de por qué la generosidad amplia del hombre y la gran abundancia de alguna cosa destruirían la idea de la justicia es el que la hacen inútil, y que, por otra parte, su limitada benevolencia y su necesitada condición dan lugar a esta virtud solamente haciéndola necesaria para el interés público y el de cada individuo. Es, por consiguiente, el interés por nuestro interés y por el interés público el que nos hizo establecer las leyes de la justicia, y nada puede ser más cierto que no existe ninguna relación de ideas que nos conceda este interés, sino que éste proviene de nuestras impresiones y sentimientos, sin lo que todo en la naturaleza sería perfectamente indiferente y no podría afectarnos en lo más mínimo. Este sentido de la justicia, por consiguiente, no se funda en nuestras ideas, sino en nuestras impresiones.

Tercero: podemos confirmar más aún la precedente proposición de que las impresiones que dan lugar al sentido de la justicia no son naturales al espíritu del hombre, sino que surgen del artificio y las convenciones humanas, pues ya que una alteración considerable del temperamento y las circunstancias destruye igualmente la justicia y la injusticia, y ya que una alteración tal tiene efecto tan sólo por cambiar nuestro interés y el interés público, se sigue que el primer establecimiento de las reglas de la justicia depende de estos diferentes intereses. Pero si los hombres obedeciesen naturalmente al interés público y experimentasen un cordial afecto no hubieran pensado en limitar a nadie mediante estas reglas, mientras que si buscasen su propio interés sin ninguna precaución caerían de lleno en todo género de injusticias y violencias. Estas reglas, por consiguiente, son artificiales y buscan su fin de una manera oblicua e indirecta, y no es el interés que les da lugar de un género tal que pueda ser buscado por las pasiones naturales y espontáneas de los hombres.

Para hacer esto más evidente consideremos que las reglas de la justicia se establecen meramente por el interés, que su conexión con el interés es en cierto modo única y es diferente de lo que podemos observar en otras ocasiones. Un acto único de justicia es frecuentemente contrario al interés público, y si existiese solo, sin ser seguido de otros actos, podría ser en sí mismo perjudicial a la sociedad. Cuando un

hombre de mérito o de disposición benéfica restaura una gran fortuna a un avaro o a un revoltoso fanático ha obrado de un modo justo y laudable, pero la sociedad es una víctima real. Tampoco es cada acto de justicia, considerado aparte, más útil para el interés privado que para el público, y es fácilmente concebible cómo un hombre puede empobrecerse a sí mismo por un único caso de integridad y cómo tiene razón para desear que con respecto a este único acto las leyes de la justicia se suspendieran por un momento en el universo. Sin embargo, aunque los actos particulares de la justicia puedan ser contrarios al interés público o al privado, es cierto que el plan o esquema total es altamente útil y de hecho absolutamente necesario, tanto para mantener la sociedad como para el bienestar de cada individuo. Es imposible separar el bien del mal. La propiedad debe ser estable y debe ser fijada por reglas generales. Aunque en un caso la sociedad sea una víctima, este mal momentáneo se halla ampliamente compensado por la continua validez de la regla y por la paz y orden que establecen en aquélla. Aun cada persona individual debe considerarse como gananciosa ante la consideración de esto, pues sin la justicia la sociedad se disolvería inmediatamente y cada uno caería en la condición salvaje y solitaria, que es infinitamente peor que la situación más mala que podamos conocer en la sociedad. Por consiguiente, cuando los hombres tienen suficiente experiencia para observar que, sea la que quiera la consecuencia de un solo acto de justicia realizado por una sola persona, sin embargo el sistema total de las acciones que se unen a él por la sociedad entera es infinitamente ventajoso para el todo y para cada parte, no nos hallamos ya lejos de que sea establecida la justicia y la propiedad. Cada miembro de la sociedad es sensible a este interés, cada uno expresa su actitud a sus compañeros juntamente con la resolución que ha tomado de adaptar a él sus acciones, a condición de que los otros hagan lo mismo. No se requiere más para inducir a cualquiera a realizar un acto de justicia en cuanto tenga la primera oportunidad. Este llega a ser un ejemplo para los otros, y así la justicia se establece por sí misma mediante una especie de convención o acuerdo, esto es, por el sentido del interés, que se supone ser común en todos, y cuando cada acto particular se realiza esperando que los otros lo realicen de modo análogo. Sin una convención tal nadie hubiera imaginado la existencia de una virtud como la justicia o hubiera sido inducido a conformar con ella sus acciones. Considerando cada acto particular, mi justicia puede ser perniciosa en todos respectos, y solamente sobre el supuesto de que otros imitarán mi ejemplo puedo yo ser inducido a admitir esta virtud, pues nada más que esta combinación puede hacer la justicia ventajosa o aportarme motivos para conformarme a sus reglas.

Pasamos ahora a la segunda cuestión que hemos propuesto, a saber: por qué unimos a la idea de virtud con la justicia y la de vicio con la injusticia. Esta cuestión no nos detendrá mucho tiempo después de los principios que ya hemos establecido. Todo lo que podemos decir por el momento será expuesto en pocas palabras, y para

más detalles el lector debe esperar a que lleguemos a la tercera parte de este libro. La obligación natural con respecto a la justicia, o sea al interés, ha sido plenamente explicada; pero en cuanto a la obligación mural o al sentimiento de lo justo y lo injusto se necesitará primero examinar las virtudes naturales para que podamos dar una plena y satisfactoria explicación de ella.

Cuando los hombres hallaron, por experiencia, que su egoísmo y limitada generosidad, actuando en libertad, los incapacitaba totalmente para la sociedad, y después de haber observado al mismo tiempo que la sociedad era necesaria para la satisfacción de las pasiones, fueron naturalmente inducidos a ponerse por sí mismos bajo el dominio de tales reglas, como aquellas que pueden hacer su comercio más seguro y cómodo. Para la imposición, pues, y observancia de estas reglas, tanto en general como en cada caso particular, fueron en un principio inducidos por la consideración del interés, y este motivo, después de la formación de la sociedad, es suficientemente fuerte y poderoso. Sin embargo, cuando la sociedad se ha hecho numerosa y ha aumentado desde una tribu a una nación este interés es más remoto y los hombres no perciben tan fácilmente que el desorden y la confusión se siguen de toda transgresión de estas reglas como en una sociedad más pequeña y reducida. Sin embargo, aunque en nuestras acciones frecuentemente perdemos de vista el interés que tenemos en mantener el orden y podemos seguir un interés más o menos presente, jamás dejamos de observar el prejuicio que nos viene, o mediatamente o inmediatamente, de la injusticia de los otros, a no hallarnos en este caso cegados por la pasión o influidos por una tentación contraria. Es más: aun cuando la injusticia se halla tan distante de nosotros que no puede afectar a nuestros intereses, nos desagrada porque la consideramos perjudicial para la sociedad humana y perniciosa para todo el que se aproxime a la persona culpable de ella. Participamos de su desagrado mediante la simpatía, y como todo lo que produce desagrado en las acciones humanas cuando se las somete a una consideración general se llama vicio y lo que produce del mismo modo satisfacción, virtud, resulta de aquí la razón de por qué el sentido moral del bien y el mal acompaña a la justicia e injusticia. Aunque en el presente caso este sentido se derive solamente de la contemplación de las acciones de los otros, no podemos menos de extenderlo a nuestras acciones. Las reglas generales van más allá de los casos de los que surgen, mientras que al mismo tiempo simpatizamos naturalmente con los otros sujetos con respecto de los sentimientos que abrigan hacia nosotros.

Aunque este progreso de los sentimientos es natural y hasta necesario, es cierto que ha sido cultivado por el artificio de los políticos, que para gobernar los hombres más fácilmente y mantener la paz en la sociedad humana han trabajado por producir estima por la justicia y odio por la injusticia. Esto, sin duda, ha tenido su efecto; pero nada puede ser más evidente que el hecho ha sido exagerado por ciertos escritores de moral, que parece que han empleado todos sus esfuerzos en extirpar todo sentido

de virtud entre el género humano. El artificio de los políticos puede ayudar a la naturaleza a producir los sentimientos que ella nos sugiere, y puede aun en ciertas ocasiones producir por sí sola una aprobación o estima ante una acción particular; pero es imposible que sea la única causa de la distinción que hacemos entre vicio y virtud, pues si la naturaleza no nos ayudase en este respecto sería en vano para los políticos hablar de honroso y deshonroso, de meritorio y censurable. Estas palabras serían absolutamente ininteligibles y no despertarían más ideas que si constituyeran una lengua totalmente desconocida para nosotros. Lo más que los políticos pueden hacer es extender los sentimientos naturales más allá de sus límites originarios; pero aun en este caso la naturaleza debe proporcionar el material y darnos alguna noción de las distinciones morales.

Del mismo modo que la alabanza y censura pública aumentan nuestra estima por la justicia, contribuye la educación privada a igual efecto. Como los padres fácilmente observan que un hombre es tanto más útil para sí y los otros cuanto mayor es el grado de probidad y honor de que se halla dotado y que estos principios tienen mayor fuerza cuando la costumbre y la educación ayudan al interés y la reflexión, son llevados por estas razones a inculcar en sus hijos desde su más tierna infancia los principios de probidad y a enseñarles a considerar la observancia de las reglas por las que la sociedad se sostiene como meritorias y honrosas y a su violación como baja e infame. Por este medio los sentimientos de honor pueden arraigar en sus tiernas almas y adquirir tal firmeza y solidez que llegan a ser poco inferiores en fuerza a los principios más esenciales de nuestra naturaleza y a los más profundamente arraigados en nuestra constitución interna.

Contribuye aún a aumentar esta solidez el interés de la reputación, después de que la opinión de que el mérito y el demérito acompañan a la justicia o la injusticia se halla establecida entre el género humano. No hay nada que nos toque de tan cerca como nuestra reputación y nada de que nuestra reputación dependa tanto como nuestra conducta con respecto a la propiedad de los otros. Por esta razón, todo el que tenga alguna consideración por su carácter o quiera vivir en buenos términos con el género humano debe proponerse como ley inviolable el no ser jamás arrastrado por alguna tentación a violar los principios que son esenciales a un hombre de probidad y honor.

Debo hacer solamente una observación antes de dejar este asunto, a saber: que aunque yo afirmo que en el estado de naturaleza, o estado imaginario que precede a la sociedad, no existían ni justicia ni injusticia, no por esto entiendo que se permitiría en este estado violar la propiedad de los otros. Solamente mantengo que no existía algo que pudiera llamarse propiedad y que, por consecuencia, no habría algo que pudiera llamarse justicia e injusticia. Tendré ocasión para hacer una reflexión similar con respecto a las promesas cuando trate de ellas, y espero que esta reflexión, si

se considera debidamente, será bastante para desvanecer toda la antipatía por las opiniones precedentes con respecto a la justicia y la injusticia.

Sección III

De las reglas que determinan la propiedad.

Aunque el establecimiento de las reglas referentes a la estabilidad de la posesión no fuese sólo útil, sino absolutamente necesario para la sociedad humana, no podría servir para ningún propósito mientras permaneciese en términos tan generales. Debe ser mostrado algún método mediante el que se pueda distinguir qué bienes particulares han de ser asignados a cada persona particular, mientras que el resto del género humano es excluido de su posesión y goce. Nuestro inmediato problema, pues, será descubrir las razones que modifican esta regla general y la adaptan al uso y práctica común del mundo.

Es claro que estas razones no se derivan de la utilidad o ventaja que la persona particular o la sociedad puedan sacar del goce de bienes especiales por ser éste más grande que el que resultaría de la posesión de ellos por otra persona. Sería mejor, sin duda, que cada uno poseyese aquello que le fuese más conveniente y propio para su uso; pero aparte de que esta relación o adecuación puede ser común a varios individuos a la vez, está sujeta a tantas controversias y los hombres son tan parciales y apasionados al juzgar de estas controversias, que una regla tan floja e incierta sería incompatible con la paz de la sociedad humana. La convención referente a la estabilidad de las posesiones se ha hecho para evitar todas las ocasiones de discordia y disputa, y este fin no se lograría nunca si permitiésemos aplicar esta regla de modo diferente en cada caso particular, según la utilidad particular que puede ser descubierta en una aplicación tal. La justicia, en sus decisiones, jamás considera la adecuación o inadecuación del objeto a las personas particulares, sino que se conduce por puntos de vista más amplios. Es igualmente bien recibido por ella un hombre generoso que un avaro y obtienen ambos con la misma facilidad una decisión en su favor aun para lo que les es enteramente inútil.

Se sigue, por consiguiente, que la regla general de que la posesión debe ser estable no se aplica por juicios particulares, sino por otras reglas generales que se deben extender a toda la sociedad y que deben ser inflexibles ante la violencia o el favor. Para explicar esto pongo el siguiente ejemplo: Considero primero a los hombres en su condición salvaje y solitaria y supongo que siendo sensibles a lo miserable de su estado y previendo las ventajas que resultarían de la sociedad, buscan la compañía los unos de los otros y se hacen la oferta de protección y asistencia mutua. Supongo, pues, que se hallan dotados con tal sagacidad que inmediatamente perciben que el obstáculo capital de su proyecto de sociedad y compañía está en la avidez y egoísmo de sus temperamentos naturales, y para remediar esto hacen una convención con

respecto a la estabilidad de la posesión y para el mutuo dominio y represión. Me doy cuenta de que este modo de proceder no es totalmente natural; pero aparte de que supongo solamente que estas reflexiones se han hecho de una vez, cuando en realidad han surgido insensiblemente y por grados, es muy posible que habiendo sido separadas varias personas por un accidente de las sociedades a las que primitivamente pertenecían puedan hallarse obligadas a formar una nueva sociedad entre ellas mismas, en cuyo caso se encuentran en la situación ahora mencionada.

Es evidente, pues, que su primera dificultad en esta situación, después de la convención general para el establecimiento de la sociedad y para la constancia de la posesión, será saber cómo separar estas posesiones y asignar a cada uno su porción particular que debe gozar de un modo inalterable en lo futuro. Esta dificultad no los detendrá largo tiempo, sino que se les debe ocurrir inmediatamente, como el expediente más natural, que cada uno continúe gozando de lo que es dueño en aquel momento y que la propiedad o posesión constante quede unida a la posesión inmediata. Tal es el efecto de la costumbre, que no sólo nos reconcilia con algo que disfrutamos desde hace largo tiempo, sino que aun nos proporciona una afección por ello y nos hace preferirlo a los otros objetos que son más valiosos, pero menos conocidos. Lo que ha estado largo tiempo ante nuestra vista y ha sido empleado frecuentemente para nuestra utilidad es lo que cedemos más contra nuestra voluntad; pero abandonamos fácilmente a la posesión de otro aquello de que no hemos disfrutado nunca y a que no estamos acostumbrados. Es evidente, pues, que los hombres se avendrán al recurso de que cada uno continúe disfrutando de lo que posee en el momento presente, y ésta es la razón de por qué estarán de acuerdo tan fácilmente al preferirlo(60).

Sin embargo, podemos observar que aunque la regla de la concesión de la propiedad al primer poseedor es natural y por este medio útil, su utilidad no se extiende más allá de la primera formación de la sociedad, y nada sería más pernicioso que su observancia constante, por la cual se excluiría la restitución y toda injusticia sería autorizada y recompensada. Por consiguiente, debemos buscar algunas otras circunstancias que puedan dar lugar a la propiedad, una vez que la sociedad está establecida, y de este género hallo las cuatro capitales siguientes: ocupación, prescripción, accesión y sucesión. Examinaremos brevemente cada una de ellas, empezando por la ocupación.

La posesión de todos los bienes externos es mudable e incierta, lo que es uno de los más considerables obstáculos para el establecimiento de la sociedad y es la razón de por qué, por acuerdo universal, expreso o tácito, los hombres se guían por lo que ahora llamamos las reglas de la justicia y la equidad. La miseria de la condición que precede a este dominio es la causa de por qué nos sometemos a este remedio lo más pronto posible, y esto nos aporta una razón fácil de por qué unimos la idea de la propiedad con la primera posesión u ocupación. Los hombres no gustan de dejar la

propiedad en suspenso, aun por el tiempo más breve, o de abrir la más pequeña entrada a la violencia y al desorden. A lo cual debemos añadir que la primera posesión siempre llama más la atención, y si la descuidásemos no habría ninguna razón para asignar la propiedad a una posesión que la sucediese(61).

No nos queda nada más que determinar exactamente lo que se entiende por posesión, y esto no es tan fácil como puede imaginarse a primera vista. Decimos hallarnos en posesión de algo no solamente cuando lo alcanzamos inmediatamente, sino también cuando nos hallamos situados con respecto a ello de manera que podamos tenerlo en nuestro poder y usarlo y podamos moverlo, alterarlo o destruirlo de acuerdo con nuestro placer y ventaja presente. Esta relación, pues, es una especie de causa y efecto, y como la propiedad no es más que una posesión estable derivada de las reglas de la justicia o de las convenciones de los hombres, ha de ser considerada como la misma especie de relación. Podemos observar aquí que como el poder de usar un objeto se hace más o menos cierto según que las interrupciones que encontremos sean más o menos probables, y como esta probabilidad puede aumentar por grados insensibles, es en muchos casos imposible determinar cuándo la posesión comienza o termina y no hay ningún criterio cierto que pueda decidir tales controversias. Un jabalí que cae en nuestra trampa se estima que se halla en nuestra posesión si es imposible que se escape. Pero ¿qué se quiere decir por imposible? ¿Cómo podemos separar esta imposibilidad de una improbabilidad y cómo distinguirla exactamente de una probabilidad? ¡Determine el que pueda los límites precisos de la una y de la otra y muestre el criterio por el que se pueden decidir todas las disputas que puedan surgir y que, como hallamos en la experiencia, surgen frecuentemente acerca de este asunto!(62).

Tales disputas no surgen tan sólo con respecto a la existencia real de la propiedad o posesión, sino también con motivo de su extensión, y estas disputas frecuentemente no son susceptibles de decisión o no pueden ser decididas por otra facultad más que por la imaginación. Una persona que desembarca en la orilla de una pequeña isla que se halla desierta e inculta es considerada como poseedor desde el primer momento y adquiere la propiedad de todo el objeto porque éste se halla aquí limitado y circunscrito en la fantasía y al mismo tiempo es adecuado al nuevo poseedor. La misma persona, desembarcando en islas desiertas tan grandes como la Gran Bretaña, no extiende su posesión más allá de su posesión inmediata aunque una colonia numerosa sea estimada como propietaria del todo desde el momento de su desembarco.

Sin embargo, cuando sucede frecuentemente que el título de primer poseedor llega a ser obscuro a través del tiempo y que es imposible determinarlo por muchas controversias que puedan surgir referentes a él, aparece naturalmente la posesión continuada o prescripción y concede a la persona propiedad suficiente con respecto a aquello de lo que goza. La naturaleza de la sociedad humana no admite una gran

exactitud y no podemos remontar al primer origen de las cosas para determinar su condición presente. Un período considerable de tiempo coloca los objetos a una distancia tal que parecen en cierto modo perder su realidad, y tienen tan poca influencia sobre el espíritu como si no hubieran existido nunca. El título de un hombre, título que es claro, cierto y presente, parecerá obscuro y dudoso cincuenta años más tarde, aunque los hechos, sobre los cuales se funda sean probados con la mayor evidencia y certeza. Los mismos hechos no tienen la misma influencia después de un intervalo tan largo de tiempo. Esto puede ser admitido como un argumento convincente para nuestra precedente doctrina referente a la propiedad y la justicia. La posesión continuada durante un largo período de tiempo concede derecho a un objeto. Aunque es cierto que todo es producido por el tiempo, nada real se produce por el tiempo; de lo que se sigue que la propiedad, siendo producida por el tiempo, no es algo real en los objetos, sino el resultado de los sentimientos sobre los que se sabe que el tiempo tiene influjo(63).

Adquirimos la propiedad de los objetos por accesión cuando éstos están enlazados de un modo íntimo con los objetos que eran ya de nuestra propiedad y que al mismo tiempo les son inferiores. Así, los frutos de nuestro jardín, las crías de nuestro ganado y el trabajo de nuestros esclavos son estimados propiedad nuestra aun antes de su posesión. Cuando los objetos se hallan enlazados en la imaginación pueden ser puestos sobre el mismo pie y se supone comúnmente que se hallan dotados de las mismas cualidades. Pasamos fácilmente del uno al otro y no hacemos diferencia en nuestros juicios referentes a ellos, especialmente si el último es inferior al primero(64).

El derecho de sucesión es muy natural, partiendo del consentimiento supuesto de los padres o parientes próximos y del interés general de la humanidad, que exige que las posesiones de los hombres pasen a los que son más queridos de aquéllos, para hacerlos así más industriosos y frugales. Quizá estas causas se hallan secundadas por la influencia de la relación o la asociación de ideas, por la cual somos llevados a considerar al hijo después de la muerte del padre y atribuirle el derecho a las posesiones de su padre. Estos bienes deben ser la propiedad de alguien, pero la cuestión es de quién. Aquí es evidente que los hijos de la persona se presentan por sí mismos al espíritu, y hallándose ya enlazados con las posesiones por medio del padre difunto nos inclinamos a enlazarlos aún con ellas por la relación de propiedad. De esto existen varios ejemplos análogos(65).

Sección IV

De la transferencia de la propiedad por consentimiento.

A pesar de lo útil o aun necesaria que sea la estabilidad de la posesión para la sociedad humana, va acompañada con considerables inconvenientes. La relación de

adecuación o conveniencia no puede entrar nunca en consideración al distribuir las propiedades del género humano, sino que debemos gobernarnos por reglas que sean más generales en su aplicación y más libres de dudas e incertidumbre. De este género es la posesión presente en el primer establecimiento de la sociedad, y más tarde la ocupación, prescripción, accesión y sucesión. Como éstas dependen en gran parte del azar, deben frecuentemente aparecer contradictorias para las necesidades y los deseos del hombre y las personas y las posesiones deben hallarse frecuentemente mal acopladas. Este es un gran inconveniente que necesita un remedio. Aplicar directamente uno y permitir a los hombres apoderarse por violencia de lo que juzgan apropiado para ellos destruiría la sociedad; por consiguiente, las reglas de la justicia buscan algún término medio entre la estabilidad rígida y esta apropiación cambiante e incierta; pero no existe un término medio mejor que el más sencillo, consistente en que la posesión y propiedad sea siempre estable, excepto cuando el propietario consiente en concederla a otra persona. Esta regla no puede tener malas consecuencias, ocasionando luchas y disensiones, puesto que el consentimiento del propietario, que sólo está interesado en ella, es tenido en cuenta en la enajenación y puede servir para fines buenos acoplando personas y propiedad. Partes diferentes de la tierra producen diferentes ventajas, y no sólo esto, sino que hombres diferentes se hallan dotados por la naturaleza para diferentes empleos y alcanzan la más grande perfección en uno de ellos cuando se limitan a él. Todo esto requiere el cambio mutuo y comercio, por lo que la transmisión de la propiedad por consentimiento se funda en una ley de la naturaleza, lo mismo que su estabilidad sin consentimiento.

Hasta aquí todo está determinado por una clara utilidad e interés; pero quizá por razones más triviales, según los más de los autores, se exige por las leyes civiles, y por lo tanto por las leyes de la naturaleza, la tradición o transferencia sensible de un objeto como una circunstancia requerida en la traslación de la propiedad. La propiedad de un objeto, cuando se toma por algo real sin ninguna referencia a la moralidad o los sentimientos del espíritu, es una propiedad totalmente insensible y aun inconcebible y no podemos formar una noción distinta ni de su estabilidad ni de su transmisión. Esta imperfección de nuestras ideas es experimentada menos sensiblemente con respecto a su estabilidad porque atrae menos nuestra atención y es fácilmente pasada por alto sin un examen escrupuloso; pero como la transmisión de propiedad de una persona a otra es un suceso más notable, el defecto de nuestras ideas se hace más sensible en esta ocasión y nos hace dirigirnos en todos sentidos en busca de un remedio. Ahora bien: como nada vivifica más una idea que una impresión presente y una relación entre esta impresión y la idea, nos es natural buscar alguna explicación falsa por este lado. Para ayudar a la imaginación a concebir la transmisión de la propiedad tomamos el objeto sensible y transferimos actualmente su posesión a la persona a la que concedemos su propiedad. La supuesta semejanza de las acciones y la presencia de esta entrega sensible engañan al espíritu y le hacen imaginar que

concibe la misteriosa transmisión de la propiedad. Que esta explicación del asunto es exacta aparece de que los hombres han inventado la tradición simbólica para satisfacer su fantasía cuando la tradición real es impracticable. Así, la entrega de las llaves de un granero se entiende como la entrega del grano que está contenido en él; la donación de piedra y tierra representa la entrega de una finca. Esta es una especie de práctica supersticiosa de las leyes civiles y naturales, que se asemeja a la superstición católica romana relativa a la religión. Del mismo modo que los católicos romanos representan los misterios inconcebibles de la religión cristiana y los hacen más presentes al espíritu por un cirio, un traje, un gesto que se supone se asemeja a ellos, así los legistas y moralistas, por la misma razón, han llegado a análogas invenciones y han intentado por estos medios satisfacerse a sí mismos en lo referente a la transferencia de la propiedad por consentimiento.

Sección V

De la obligación de las promesas.

Que la regla de la moralidad que impone el cumplimiento de las promesas no es natural aparecerá suficientemente claro partiendo de las dos proposiciones que yo probaré ahora, a saber: que la promesa no es inteligible antes de que las convenciones humanas la han establecido y que si fuese inteligible no iría acompañada de ninguna obligación moral.

Digo primeramente que una promesa no es naturalmente inteligible ni anterior a las convenciones humanas y que un hombre que no conozca la sociedad no podrá contraer obligaciones con otro aun cuando pueda percibir el pensamiento de otro por intuición. Si las promesas fuesen naturales e inteligibles debería existir algún acto del espíritu que acompañase a las palabras «yo prometo», y sobre este acto del espíritu debería reposar la obligación. Indaguemos todas nuestras facultades del alma y veamos cuál interviene en nuestras promesas.

El acto del espíritu expresado por una promesa no es una resolución para realizar algo, pues esto jamás impone una obligación. No es tampoco un deseo de una realización, pues podemos obligarnos sin un deseo semejante o aun sintiendo una aversión declarada o manifiesta. Tampoco es la resolución de la acción que prometemos realizar, pues una promesa se refiere siempre al futuro y no tiene la voluntad influencia más que en las acciones presentes. Se sigue, por consiguiente, que puesto que el acto del espíritu que entra en la promesa y produce su obligación no es ni la resolución, ni el deseo, ni la voluntad de una acción particular, debe necesariamente ser la voluntad de esta obligación la que surge de esta promesa. No es ésta solamente una conclusión de la filosofía, sino que está enteramente conforme con nuestro modo común de pensar y de expresarnos cuando decimos que nos hallamos ligados por nuestro propio consentimiento y que la obligación surge de nuestra única voluntad y deseo. La cuestión consiste solamente aquí en si es o no un absurdo manifiesto el

suponer este acto del espíritu, y un absurdo tal que ningún hombre caería en él a no ser que se hallase confundido por el prejuicio y el uso engañoso del lenguaje.

Toda la moralidad depende de nuestros sentimientos, y cuando una acción o cualidad del espíritu nos agrada de un cierto modo decimos que es virtuosa, y cuando su olvido o no realización nos desagrada, de una manera análoga decimos que nos hallamos bajo la obligación de realizarla. Un cambio de la obligación supone un cambio del sentimiento, y una creación de una nueva obligación supone que surge algún nuevo sentimiento. Sin embargo, es cierto que naturalmente no podemos cambiar más nuestros sentimientos que los movimientos de los cielos, ni por un único acto de nuestra voluntad, esto es, por una promesa, hacer más una acción agradable o desagradable, moral o inmoral, que sin este acto hubiera producido impresiones contrarias o hubiera sido dotada con diferentes cualidades. Sería absurdo, por consiguiente, desear una nueva obligación, esto es, un nuevo sentimiento de dolor o placer, y no es posible que los hombres puedan caer naturalmente en un absurdo tan grande. Una promesa, por consiguiente, es naturalmente algo totalmente ininteligible, y no existe un acto del espíritu que le pertenezca(66).

Segundo: si existiese un acto del espíritu que le perteneciese no podría producir naturalmente la obligación. Esto aparece como evidente, según el razonamiento que precede. Una promesa crea una nueva obligación. Una obligación supone un nuevo sentimiento que surge. La voluntad jamás crea sentimientos. Por consiguiente, no puede jamás surgir naturalmente una obligación de una promesa, aun suponiendo que el espíritu puede caer en el absurdo de querer esta obligación.

La misma verdad puede ser probada por el razonamiento que demostraba que la justicia, en general, era una virtud artificial. Ninguna acción puede ser exigida por nosotros como nuestro deber, a menos que sea implantada en la naturaleza humana alguna pasión actuante o motivo capaz de producir la acción. Este motivo no puede ser el sentido del deber. Un sentido del deber supone una obligación antecedente, y cuando una acción no es exigida por una pasión natural no puede ser requerida por una obligación natural, puesto que puede omitirse sin revelar que existe un defecto o imperfección del espíritu y temperamento, y, por consecuencia, sin vicio. Ahora bien: es evidente que no tenemos un motivo que nos lleve a la realización de las promesas distinto del sentido del deber. Si pensamos que estas promesas no incluyen una obligación moral, jamás sentiremos una inclinación que nos lleve a observarlas. Esto no sucede con las virtudes naturales. Aunque no existiese la obligación de ayudar al desgraciado, por humanidad seríamos llevados a ello, y cuando no cumpliésemos este deber la inmoralidad de su incumplimiento surge de ello, siendo una prueba de que carecemos de los sentimientos naturales de la humanidad. Un padre sabe que es su deber cuidar de sus hijos, pero también experimenta una inclinación natural hacia ellos. Y si ninguna criatura humana tuviera esta inclinación, nadie se hallaría sometido a una obligación tal. Puesto que naturalmente no existe

una inclinación a observar las promesas distinta del sentido de su obligación, se sigue que la fidelidad no es una virtud natural y que las promesas no tienen fuerza antes del establecimiento de las convenciones humanas.

Si alguien disiente de esta opinión debe proporcionar una prueba apropiada de estas dos proposiciones, a saber: que hay un acto peculiar del espíritu que va unido a las promesas, y que, por consiguiente, de este acto del espíritu surge una inclinación a realizar algo distinto de un sentido del deber. Presumo que es imposible probar ninguno de estos dos puntos, y, por consiguiente, me aventuro a concluir que las promesas son invenciones humanas fundadas en las necesidades e intereses de la sociedad.

Para descubrir estas necesidades e intereses debemos considerar las mismas propiedades de la naturaleza humana que ya vimos daban lugar a las precedentes leyes de la sociedad. Los hombres, siendo naturalmente egoístas o dotados tan sólo de una generosidad limitada, no son llevados fácilmente a realizar una acción en provecho de los extraños excepto cuando esperan alguna ventaja recíproca que no creen podrían alcanzar más que por dicha acción. Ahora bien: como frecuentemente sucede que estas acciones recíprocas no pueden terminar al mismo momento, es necesario que una parte se contente con permanecer en la incertidumbre y que dependa de la gratitud de la otra en lo que respecta a una afección recíproca. Pero es tan grande la corrupción entre los hombres, que esta seguridad, hablando en general, es muy insuficiente, y como el bienhechor se supone que concede sus favores considerando su propio interés, esto libra de la obligación y da un ejemplo de egoísmo, que es la madre de la ingratitud. Por consiguiente, si siguiésemos el curso natural de nuestras pasiones e inclinaciones llevaríamos a cabo pocas acciones ventajosas para los otros desde puntos de vista desinteresados, porque naturalmente, nos hallaríamos muy limitados en nuestro interés porque no podríamos esperar nada de su gratitud. Aquí, pues, el comercio mutuo de buenos oficios se halla en cierto modo anulado entre el género humano y cada uno está reducido a su propia habilidad de industria para su bienestar y su existencia. El descubrimiento de la ley de la naturaleza concerniente a la estabilidad de la posesión ha hecho más tolerables los hombres los unos para los otros; la de la transferencia de la propiedad y la posesión por consentimiento ha comenzado a hacerlos mutuamente ventajosos; pero estas leyes de la naturaleza, aun estrictamente observadas, no son suficientes para hacerlos tan útiles los unos para los otros como la naturaleza los ha dotado para serlo. Aunque la posesión sea estable, los hombres pueden sacar pocas ventajas de ella mientras posean una mayor cantidad de una especie de bienes de la que necesitan y al mismo tiempo sufran de la carencia de otros. La transmisión de la propiedad, que es el remedio propio para este inconveniente, no puede corregirlo del todo, porque sólo puede tener lugar con respecto a objetos que están presentes y son individuales, pero no con respecto a los que están ausentes o son generales. Una persona no puede transferir la propiedad de

una casa particular que está a veinte leguas de distancia, porque el consentimiento no puede ir acompañado de la entrega, que es una circunstancia requerida. No puede tampoco transferir la propiedad de diez fanegas de grano ni de cinco pipas de vino por la mera expresión del sentimiento, porque éstos son sólo términos generales y no tienen una relación peculiar con un determinado montón de grano o barriles de vino. Además, el comercio del género humano no se limita al tráfico de cosas útiles, sino que se extiende a servicios y acciones que podemos cambiar para nuestro mutuo interés y ventaja. Vuestro grano madura hoy, el mío madurará mañana. Es provechoso para ambos que yo trabaje hoy con vos y que vos me ayudéis mañana. No siento cariño ninguno por vos y sé que no lo sentís tampoco por mí. No debo, por consiguiente, preocuparme de vuestras cosas, sino que debo trabajar con vos por mi interés y esperando una acción recíproca; sé que puedo engañarme y que en vano esperaré vuestra gratitud. Así, pues, os dejo trabajar solo y me conduzco de la misma manera. La estación cambia y ambos perdemos nuestras cosechas por la falta de confianza mutua y seguridad.

Todo esto es el efecto de los principios naturales e inherentes a las pasiones de la naturaleza humana, y como estas pasiones y principios son inalterables se puede pensar que nuestra conducta, que depende de ellos, debe serlo también, y que es en vano que los moralistas o los políticos se entremetan en nuestra vida o intenten cambiar el curso usual de nuestras acciones guiados por el interés público. De hecho, si el éxito de sus designios se basase en el buen resultado de su corrección del egoísmo e ingratitud de los hombres, no harían ningún progreso, a menos que no fueran ayudados por el Omnipotente, que es sólo capaz de moldear de nuevo el espíritu humano y cambiar su carácter en respectos tan fundamentales. Todo lo más que pueden pretender es dar una nueva dirección a las pasiones naturales y enseñarnos que podemos satisfacer mejor nuestros apetitos de una manera indirecta y artificial que por movimientos precipitados e impetuosos. Aprendo a hacer un servicio en favor de otro sin sentir por él un cariño real porque preveo que me devolverá mi servicio en expectación de otro del mismo género y para mantener la misma correspondencia de buenos oficios conmigo o con los otros. Según esto, después que yo le he servido y él se halla en posesión de la ventaja que surge de mi acción es inducido a realizar su parte previendo las consecuencias de negarse a ello.

Aunque este comercio egoísta comienza a tener lugar entre los hombres y a predominar en la sociedad, no suprime el más generoso y noble comercio de la amistad y los buenos oficios. Debo aún prestar servicio a las personas que quiero y que particularmente conozco sin ninguna esperanza de ventajas, y ellas se comportan conmigo del mismo modo sin tener presente otro motivo más que recompensar mis servicios pasados. Por consiguiente, para distinguir estos dos tipos de comercio entre los hombres, el interesado y el desinteresado, existe una cierta fórmula verbal inventada para el primero, por la que nos obligamos nosotros mismos a la realiza-

ción de una acción. Esta fórmula verbal constituye lo que llamamos una promesa, que es la sanción del comercio interesado del género humano. Cuando un hombre dice que promete algo expresa, en efecto, la resolución de realizar algo, y con esto, haciendo uso de esta fórmula verbal, se somete él mismo a la penalidad de que los demás no tengan otra vez confianza en él en caso de faltar a la palabra. Una resolución es el acto natural del espíritu que se expresa por la promesa; pero si no existiese más que una resolución, en este caso la promesa declararía tan sólo nuestros motivos anteriores y no crearía ningún motivo nuevo u obligación. Son las convenciones de los hombres las que crean un nuevo motivo cuando la experiencia nos ha enseñado que los asuntos humanos serían conducidos con mucha más ventaja mutua si se instituyeran ciertos símbolos o signos por los que pudiéramos darnos los unos a los otros la seguridad de nuestra conducta en un incidente particular. Después que estos signos han sido instituidos todo el que los use se hallará inmediatamente obligado por su propio interés a cumplir sus compromisos y no debe esperar que tengan en él confianza jamás si se niega a realizar lo que ha prometido.

No es este conocimiento, que es requerido para hacer que el género humano se dé cuenta de su interés en la institución y observancia de las promesas, superior a la capacidad de la naturaleza humana, aun de la salvaje e inculta. Se necesita una práctica muy pequeña del mundo para percibir todas estas consecuencias y ventajas. La más escasa experiencia de la sociedad se las descubre a todo mortal, y cuando el individuo percibe en todos sus compañeros el mismo sentido del interés inmediatamente realiza su parte en un contrato, estando asegurado de que ellos no dejarán de hacerla en los suyos. Todo esto, mediante un acuerdo, entra a formar parte de una regla de las acciones, calculada para el beneficio común, y que se admite está de acuerdo con la palabra dada, y no se requiere nada más para realizar este acuerdo o convención que cada uno tenga un sentido del interés por la realización leal de sus compromisos y exprese este sentido a los otros miembros de la sociedad. Esto inmediatamente produce que el interés actúe sobre ellos, y el interés es la primera obligación para realizar las promesas.

Después se une un sentimiento moral al interés y llega a ser un nuevo vínculo para el género humano. Este sentimiento de moralidad en la realización de las promesas surge de los mismos principios que en el respeto de la propiedad de los otros. El interés público, la educación y los artificios de los políticos tienen el mismo efecto en los dos casos. Las dificultades que se nos presentan al suponer que una obligación moral acompaña a las promesas pueden vencerse o eludirse. Por ejemplo, la expresión de una obligación no se supone comúnmente que sea obligatoria, y no podemos concebir fácilmente cómo el hacer uso de una cierta fórmula verbal puede ser capaz de producir una diferencia material. Por consiguiente, fingimos aquí un nuevo acto del espíritu, que llamamos querer una obligación, y suponemos que la moralidad depende de él. Pero hemos probado ya que no existe un acto tal en el espíritu y, por consecuencia, que la promesa no impone una obligación natural.

Para confirmar esto podemos unir algunas otras reflexiones concernientes a esta voluntad que se supone entra en la promesa y causa su obligación. Es evidente que no se supone nunca que la voluntad sola produzca la obligación; debe ser expresada por palabras y signos para obligar a una persona. La expresión, siendo considerada ya como un auxiliar de la voluntad, pronto se convierte en el elemento principal de la promesa, y no se obligará menos por su palabra quien dé secretamente una dirección diferente a su intención y se niegue a la resolución y a querer la obligación. Sin embargo, aunque la expresión constituye en las más de las ocasiones el total de la promesa, no sucede siempre así, y quien haga uso de una expresión de la que no conoce el sentido y que usa sin la intención de obligarse no se hallará ligado por ella. Es más: aunque conozca su sentido, si la usa tan sólo en broma y con signos tales que muestren evidentemente que no tiene la intención seria de obligarse, no se hallará sometido a la obligación de su realización; es necesario que las palabras sean una expresión perfecta de la voluntad y sin existir ningún signo contrario. No debemos llevar esto tan lejos que imaginemos que una persona de la que por nuestra precipitación de juicio conjeturamos por ciertos signos que tiene la intención de engañarnos no se halla ligada por su expresión o promesa verbal si nosotros la aceptamos, sino que debemos limitar esta conclusión a los casos donde los signos son de un género diferente del engaño. Todas estas contradicciones son fácilmente explicadas si la obligación de la promesa es meramente una invención humana para la conveniencia de la sociedad; pero no podrán explicarse nunca si se la considera real y natural surgiendo de una acción del espíritu o el cuerpo.

Debo hacer observar además que, dado que toda nueva promesa impone una nueva obligación moral a la persona que promete, y dado que esta nueva obligación surge de su voluntad, es una de las más misteriosas e incomprensibles operaciones que puedan imaginarse y puede ser comparada a la transubstanciación u órdenes sagradas(67), en las que una determinada fórmula verbal unida a cierta intención cambia enteramente la naturaleza de un objeto externo o aun de una criatura humana. Aunque estos misterios son análogos, es muy de notar que se diferencian mucho en otros respectos, y esta diferencia puede ser considerada como una prueba poderosa de la diferencia de sus orígenes. Como la obligación de la promesa es una invención para los intereses de la sociedad, se halla modificada en tantas formas diferentes como el interés lo requiere y aun más bien cae antes en contradicciones que perder de vista a su objeto. Pero como aquellas otras doctrinas monstruosas son meramente invenciones de los sacerdotes y no tienen en vista el interés público, son menos perturbadas en su progreso por nuevos obstáculos y se debe confesar que después del primer absurdo siguen más directamente la corriente de la razón y buen sentido. Los teólogos perciben claramente que la forma externa de las palabras, siendo un mero sonido, requiere una intención para que tenga eficacia, y que si esta intención se considera como una circunstancia necesaria su ausencia debe igual-

mente evitar el efecto, ya sea tácita o expresa, sincera o engañosa. Según esto, han determinado comúnmente que la intención del sacerdote hace el sacramento y que cuando secretamente rechaza esta intención es altamente criminal consigo mismo, si no es que destruye aún el valor del bautismo, de la comunión o las órdenes sagradas. Las consecuencias terribles de esta doctrina no son capaces de impedir que tenga lugar del mismo modo que los inconvenientes de una doctrina similar con respecto a las promesas no evitan que esta doctrina se establezca. Los hombres se preocupan más de la vida presente que de la futura y se inclinan a pensar que el mal más pequeño con respecto a la primera es mayor que el más grande con respecto a la última.

Podemos sacar la misma conclusión concerniente al origen de las promesas de la fuerza que se supone puede anular todos los contratos y libertarnos de sus obligaciones. Un principio tal es la prueba de que las promesas no incluyen una obligación natural y son meros mecanismos artificiosos para la conveniencia y ventaja de la sociedad. Si consideramos como es debido el asunto, la fuerza no es esencialmente diferente de algún otro motivo de esperanza o temor que pueda inducirnos a dar nuestra palabra o imponernos una obligación. Un hombre herido peligrosamente que promete una gran cantidad de dinero a un cirujano para que le cure se hallará ciertamente ligado a realizar su promesa; aunque el caso no sea muy diferente del que promete una suma a un bandido, para producir una diferencia tan grande en nuestros sentimientos, si éstos no se basasen enteramente en el interés público o conveniencia.

Sección VI

Algunas reflexiones concernientes a la justicia y a la injusticia.

Hemos recorrido las tres leyes fundamentales de la naturaleza: la de la estabilidad de la posesión, la de su transferencia por consentimiento y la de la realización de las promesas. De la estricta observancia de estas tres leyes dependen la paz y la seguridad de la sociedad humana, y no es posible establecer un buen sistema de relaciones entre los hombres cuando éstas son descuidadas. La sociedad es absolutamente necesaria para el bienestar de los hombres, y éstas son necesarias para el sostenimiento de la sociedad. Sean los que quieran los límites que impongan a las pasiones de los hombres, son el resultado de estas pasiones y son sólo un modo más hábil y refinado de satisfacerlas. Nada es más vigilante e inventivo que nuestras pasiones y nada es más fácil que la convención para la observancia de estas reglas. La naturaleza ha confiado, por consiguiente, este asunto a la conducta del hombre y no ha colocado en el espíritu principios peculiares y originales para suscitar acciones a las que nos llevan de un modo suficiente otros principios de nuestra estructura y constitución. Para convencernos más plenamente de esta verdad debemos detener-

nos aquí un momento, y mediante una revista de los precedentes razonamientos podemos deducir algunos nuevos argumentos para probar que estas leyes, aunque necesarias, son enteramente artificiales y de invención humana y que, por consecuencia, la justicia es una virtud artificial y no natural.

I. El primer argumento del que haré uso se deriva de la definición vulgar de la justicia. La justicia se define comúnmente como una voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo que le es debido. En esta definición se supone que existen cosas tales como derecho y propiedad, independientes de la justicia y anteriores a ella, y que subsistirían aunque los hombres no hubieran jamás soñado en practicar alguna virtud. Ya he hecho observar, de una manera incidental, la falacia de esta opinión, y debo continuar aquí exponiendo, algo más claramente, mi opinión sobre este asunto.

Comenzaré observando que esta cualidad que llamamos propiedad es análoga a muchas de las cualidades de la filosofía peripatética y se desvanece con una investigación más detallada del asunto. Es evidente que la propiedad no consiste en alguna de las cualidades sensibles del objeto, pues éstas pueden permanecer invariablemente las mismas, mientras que la propiedad cambia. Por consiguiente, la propiedad debe consistir en alguna relación del objeto; pero no puede ser con relación a otros objetos externos e inanimados, pues éstos pueden continuar invariablemente los mismos, mientras que la propiedad cambia. Por consiguiente, esta cualidad consiste en las relaciones de los objetos con los seres inteligentes y racionales. Sin embargo, no es la relación externa y corporal la que constituye la esencia de la propiedad, pues esta relación puede ser la misma entre objetos inanimados o con respecto a los animales, aunque en estos casos no da lugar a la propiedad. Por consiguiente, la propiedad consiste en una relación interna, es decir, en alguna influencia que los objetos tienen sobre el espíritu y las acciones. Así, la relación externa que llamamos ocupación o primera posesión no pensamos que por sí misma es la propiedad del objeto, sino que tan sólo causa esta propiedad. Ahora bien: es evidente que esta relación externa no influye nada en los objetos externos y que sólo influye sobre el espíritu produciendo en nosotros un sentido del deber de no apoderarnos del objeto y de entregarlo a su primer poseedor. Estas acciones son lo que propiamente llamamos justicia, y, por consecuencia, de esta virtud depende la naturaleza de la propiedad y no la virtud de la propiedad.

Si alguno, por consiguiente, afirmase que la justicia es una virtud natural y la injusticia un vicio natural, debe afirmar también que, haciendo abstracción de las nociones de propiedad, derecho y obligación, naturalmente, una cierta conducta y serie de acciones, en ciertas relaciones externas de los objetos, posee una belleza o fealdad moral y causa un placer o dolor original. Así, la devolución de los bienes a su propietario se consideraría como virtuosa no porque la naturaleza ha unido un cierto sentimiento de placer a una conducta tal con respecto a la propiedad de los

otros, sino porque la naturaleza ha unido este sentimiento a la conducta que se dirige a los objetos externos, de los cuales los otros tienen la primera o la más larga posesión, o la que han recibido por el consentimiento de los que tuvieron antes la primera posesión. Si la naturaleza no nos ha dado un sentimiento semejante, no es natural ni anterior a las convenciones humanas, algo análogo a la propiedad. Ahora bien: aunque parece suficientemente evidente en esta consideración sobria y exacta del presente asunto que la naturaleza no ha unido un placer o sentimiento de aprobación a una conducta tal, como yo no quiero dejar el más pequeño espacio para una duda posible añadiré algunos argumentos más para confirmar mi opinión.

Primeramente, si la naturaleza nos hubiera dado un placer de este género, hubiera sido tan evidente y discernible como lo es en toda ocasión, y no hubiéramos encontrado dificultad ninguna en percibir que la consideración de acciones tales en una situación tal proporciona un cierto placer y sentimiento de aprobación. No nos hubiéramos visto obligados a recurrir a las ficciones de la propiedad para la definición de la justicia y al mismo tiempo a hacer uso de las nociones de justicia en la definición de la propiedad. Este modo engañoso de razonar es una prueba clara de que existen en el asunto algunas obscuridades y dificultades que no somos capaces de dominar y que deseamos evadir por este artificio.

Segundo: estas reglas por las que se determinan propiedades, derechos y obligaciones no presentan ni restos de un origen natural, sino, por el contrario, del artificio y mecanismo. Son demasiado numerosas para proceder de la naturaleza, demasiado mudables por las leyes humanas, y tienen una tendencia directa y evidente hacia el bien público y el sostén de la sociedad civil. Esta última circunstancia es notable en dos respectos: primero, porque, aunque la causa del establecimiento de estas leyes ha sido la consideración del bien público, lo mismo que el bien público es su tendencia natural, han sido aún artificiales porque se han imaginado y dirigido a un cierto fin intencionalmente; segundo, porque si los hombres se hallasen dotados de una poderosa consideración del bien público no se hubieran limitado por estas reglas; de modo que las leyes de la justicia surgen de los principios naturales de una manera más indirecta y artificial. Es el amor de sí mismo el que constituye su origen real, y como el amor de sí mismo de una persona es naturalmente contrario al de las otras, esta serie de pasiones interesadas se encuentra obligada a armonizarse de una manera tal que se organice en algún sistema de conducta y vida. Este sistema, pues, comprendiendo el interés de cada individuo, es, por consecuencia, ventajoso para el interés público, aunque no sea imaginado para este propósito por sus inventores.

II. En segundo lugar podemos observar que todos los géneros de vicio y virtud pasan insensiblemente de los unos a los otros y pueden aproximarse por grados tan imperceptibles que hacen muy difícil, si no totalmente imposible, determinar cuándo uno termina y otro comienza, y de esta observación podemos derivar un nuevo argumento para el precedente principio, pues, cualquiera que sea el caso con respec-

to a todos los géneros de vicio y virtud, es cierto que los derechos, obligaciones y propiedad no admiten una gradación insensible, sino que un hombre o posee la propiedad plena y perfectamente o no la tiene de ningún modo, o está totalmente obligado a realizar una acción o no se halla de ningún modo sometido a esta obligación. Aunque la ley civil pueda hablar de un dominio perfecto e imperfecto, es fácil observar que esto surge de una ficción que no tiene un fundamento en la razón y que no puede entrar en nuestras nociones de justicia natural y equidad. Un hombre que alquila un caballo, aunque sea por un día, tiene un tan pleno derecho a hacer uso de él por este tiempo como el que llamamos propietario lo tiene para hacerlo cualquier otro día, y es evidente que aunque el uso pueda ser limitado en tiempo y grado, el derecho mismo no es susceptible de una gradación, sino que es absoluto y total tan lejos como se extiende. De acuerdo con esto podemos observar que este derecho surge y desaparece en un instante y que un hombre adquiere enteramente la propiedad de un objeto por ocupación o por el consentimiento del propietario y la pierde por su propio consentimiento, sin ninguna de las gradaciones insensibles que se pueden apreciar en otras cualidades y relaciones. Por consiguiente, puesto que sucede esto con respecto a la propiedad, los derechos y obligaciones, pregunto ahora: ¿Qué sucede con respecto a la justicia o injusticia? De cualquier manera que se responda a esta cuestión se cae en dificultades inextricables. Si se responde que la justicia y la injusticia admiten grados y se transforman insensiblemente la una en la otra, se contradice expresamente la afirmación que precede de que obligación y propiedad no son susceptibles de una gradación tal. Estas últimas dependen totalmente de la justicia y la injusticia y las siguen en todas sus variaciones. Donde la justicia es total, la propiedad es también total; donde la justicia es imperfecta, la propiedad debe ser también imperfecta. Por el contrario, si la propiedad no admite tales variaciones, debe ser también incompatible con la justicia. Por consiguiente, si se asiente a esta última proposición y se afirma que la justicia y la injusticia no son susceptibles de grados se afirma, en efecto, que no son naturalmente ni viciosas ni virtuosas, puesto que vicio y virtud, bien y mal moral, y de hecho todas las cualidades naturales, se transforman insensiblemente las unas en las otras y son en muchas ocasiones indistinguibles.

Merece la pena detenernos aquí para observar que aunque el razonamiento abstracto y las máximas generales de la filosofía y la ley establecen esta afirmación de que la propiedad, el derecho y la obligación no admiten grados, sin embargo, en nuestro modo común y negligente de pensar hallamos una gran dificultad para mantener esta opinión y aun abrazarnos secretamente el principio contrario. Un objeto debe hallarse en la posesión de una persona o de otra, una acción debe realizarse o no. La necesidad, que aquí está en escoger en estos dilemas, y la imposibilidad, que está aquí frecuentemente en hallar un término justo, nos obligan, cuando reflexionamos sobre el asunto, a reconocer que toda propiedad y obligación es total. Sin em-

bargo, por otra parte, cuando consideramos el origen de la propiedad y obligación y hallamos que dependen de la utilidad pública y a veces de la imaginación, que son rara vez completas en una de sus direcciones, nos sentimos naturalmente inclinados a imaginar que estas relaciones morales admiten una gradación insensible. Por esto, en las transacciones, cuando el consentimiento de las partes deja al árbitro ser el que decide el asunto, aquél habitualmente descubre tanta equidad y justicia en ambos lados, que le inducen a buscar un término medio y divide la diferencia entre las partes. Los jueces civiles, que no tienen esta libertad, sino que se hallan obligados a pronunciar su sentencia en favor de una de las partes, no saben a veces cómo determinarse y se hallan en la necesidad de apoyarse en las razones más frívolas del mundo. La mitad de los derechos y obligaciones que parecen tan naturales en la vida común son perfectos absurdos ante su tribunal, por cuya razón se hallan frecuentemente obligados a tomar la mitad de los argumentos por el todo, para terminar el asunto de una manera o de otra.

III. El tercer argumento de este género del que debo hacer uso puede ser expuesto como sigue: Si consideramos el curso ordinario de las acciones humanas hallaremos que el espíritu no se gobierna por reglas generales y universales, sino que obra en muchas ocasiones del modo como es determinado por sus motivos presentes e inclinaciones. Como cada acción es un suceso individual, debe proceder de principios particulares y de nuestra situación inmediata con respecto a nosotros mismos y al resto del universo. Si en algunas ocasiones nuestros motivos van más allá de las circunstancias que les han dado origen y constituyen algo análogo a reglas generales para nuestra conducta, es fácil observar que estas reglas no son perfectamente inflexibles, sino que permiten muchas excepciones. Por consiguiente, ya que éste es el curso ordinario de las acciones humanas, podemos concluir que las leyes de la justicia, siendo universales y totalmente inflexibles, no pueden derivarse de la naturaleza ni ser el producto inmediato de un motivo o inclinación natural. Ninguna acción puede ser, naturalmente, buena o mala moralmente, a menos que no exista alguna pasión natural o motivo que nos impela a ella o nos disuada de ella, y es evidente que la moralidad debe ser susceptible de todas las variaciones que son naturales a la pasión. Dos personas pleitean por un patrimonio: de ellas, una es un rico, loco y soltero, y la otra, un pobre, de buen sentido y que tiene una numerosa familia; la primera es mi enemigo; la segunda, mi amigo. Ya esté influido en este asunto por el punto de vista del interés público o del privado, por la amistad o por la enemistad, debo ser llevado a hacer lo más posible para procurar el patrimonio al segundo. Ninguna consideración referente al derecho y propiedad de las personas será capaz de moverme, si me hallase influido tan sólo por motivos naturales, sin existir un arreglo o convención con los otros, pues como toda propiedad depende de la moralidad, y como toda moralidad depende del curso natural de nuestras pasiones y acciones, y como éstas se dirigen solamente por motivos particulares, es evidente que

una conducta parcial de este género, para adaptarse a la más estricta moralidad, no debe ser nunca una violación de la propiedad. Si los hombres pudiesen tener la libertad de acción con respecto a las leyes de la sociedad como la tienen en todo otro asunto se conducirían en muchas ocasiones por juicios particulares y tendrían en cuenta los caracteres y circunstancias de las personas lo mismo que la naturaleza general de la cuestión. Sin embargo, es fácil observar que esto produciría una confusión infinita en la sociedad humana y que la avidez y parcialidad de los hombres traerían rápidamente el desorden al mundo si no fuesen dominadas por principios inflexibles y generales. Por consiguiente, teniendo en cuenta este inconveniente, los hombres establecieron estos principios y acordaron someterse a ellos mediante reglas generales que no pueden cambiarse ni por el favor ni por las consideraciones de interés público o privado. Estas reglas, pues, han sido inventadas para un propósito particular y son contrarias a los principios comunes de la naturaleza humana, que se acomodan a las circunstancias y no tienen un modo declarado e invariable de acción.

No veo cómo puedo engañarme fácilmente en este asunto. Evidentemente, me doy cuenta de que cuando un hombre se impone a sí mismo reglas generales e inflexibles para su conducta con los otros considera ciertos objetos como de su propiedad, objetos que supone son sagrados e inviolables. Ninguna proposición puede ser más evidente que la de que la propiedad es totalmente ininteligible sin suponer primero la justicia y la injusticia, y que estas virtudes y vicios son también ininteligibles, a menos que no tengamos motivos independientes de la moralidad que nos impelan a las acciones justas y nos separen de las injustas. Sean estos motivos los que quieran, deben, por consiguiente, acomodarse a las circunstancias y deben admitir todas las variaciones de las que los asuntos humanos son susceptibles en sus incesantes cambios. Son, por consiguiente, un fundamento muy inadecuado para tales reglas, inflexibles como las leyes de la naturaleza, y es evidente que estas leyes pueden tan sólo derivarse de las convenciones humanas cuando los hombres hayan percibido los desórdenes que resultan de seguir sus principios naturales y variables.

En resumen, pues, debemos considerar la distinción entre justicia e injusticia como teniendo dos fundamentos diferentes, a saber: el del interés, cuando los hombres observan que es imposible vivir en sociedad sin gobernarse por ciertas reglas, y el de la moralidad, cuando este interés es ya una vez observado y los hombres experimentan placer ante la vista de las acciones que tienden a la paz de la sociedad y dolor por las que son contrarias a ella. La convención voluntaria y el artificio de los hombres son los que hacen que el primer interés tenga lugar, y, por consiguiente, las leyes de la justicia deben considerarse de este modo artificiales. Después que este interés está establecido y reconocido se sigue naturalmente el sentido de la moralidad en la observancia de estas reglas y por sí mismo, aunque es cierto que es también aumentado por un nuevo artificio y que las disposiciones públicas de los políti-

cos y la educación privada de los padres contribuyen a darnos un sentido del honor y el deber en la regulación estricta de nuestras acciones con respecto a la propiedad de los otros.

Sección VII

Del origen del Gobierno.

Nada es tan cierto como que los hombres se guían en gran medida por el interés y que aun cuando se preocupan por algo que trasciende de ellos mismos no llegan muy lejos; no es usual para ellos en la vida corriente interesarse más que por sus amigos más cercanos y próximos. No es menos cierto que es imposible para los hombres asegurar su interés de una manera más efectiva que mediante la observancia universal e inflexible de las reglas de la justicia, por las cuales pueden mantener firme la sociedad y evitar la recaída en la condición miserable y salvaje que corrientemente se nos presenta como el estado de naturaleza. Siendo grande este interés que todos los hombres tienen en el mantenimiento de la sociedad y la observancia de las reglas de la justicia, es palpable y evidente aun para el más rudo e inculto de los miembros de la raza humana y es casi imposible para cualquiera que tenga experiencia de la sociedad engañarse en este particular. Por consiguiente, ya que los hombres se hallan tan sinceramente ligados a su interés, y su interés se preocupa tanto por la observancia de las reglas de la justicia, y este interés es tan cierto y declarado, puede preguntarse cómo puede surgir el desorden en la sociedad y qué principio tan poderoso existe en la naturaleza humana que venza a una pasión tan fuerte o que sea tan violento que obscurezca un conocimiento tan claro.

Ya se observó, al tratar de las pasiones, que los hombres se hallan poderosamente guiados por la imaginación y adaptan sus afecciones más a la manera como un objeto se les aparece que a su valor intrínseco y real. Lo que les impresiona mediante una idea intensa y vivaz prevalece corrientemente sobre lo que se presenta obscuramente, y debe existir una gran superioridad de valor para compensar esta ventaja. Ahora bien: como todo lo que es contiguo en el espacio o en el tiempo nos impresiona mediante una idea tal, tiene un efecto proporcional sobre la voluntad y las pasiones y actúa comúnmente con más fuerza que un objeto que está en una mayor distancia y más obscurecido. Aunque podamos estar plenamente convencidos de que el último objeto supera al primero, no somos capaces de regular nuestras acciones por este juicio, sino que cedemos a las solicitaciones de nuestras pasiones, que hablan siempre en favor de todo lo que está cerca o contiguo.

Esta es la razón de por qué los hombres obran tan frecuentemente en contradicción con su interés conocido, y en particular de por qué prefieren una pequeña ventaja presente al mantenimiento del orden en la sociedad, que depende tanto de la observancia de la justicia. La consecuencia de cada violación de la equidad parece

hallarse muy remota y no se inclina a oponerse a las ventajas inmediatas que pueden ser obtenidas por ella. Sin embargo, no son menos reales por ser remotas, y como los hombres se hallan en algún grado sometidos a las mismas debilidades, sucede necesariamente que las violaciones de la equidad deben llegar a ser muy frecuentes en la sociedad y el comercio de los hombres; de este modo debe hacerse muy peligroso e incierto. Vosotros tenéis la misma propensión que yo tengo hacia lo que es contiguo frente a lo que es remoto. Por consiguiente, sois llevados a cometer como yo actos de injusticia. Vuestro ejemplo me empuja en esta vía por imitación y también me proporciona una nueva razón para la violación de la equidad mostrándome que seré la víctima de mi integridad si me impongo solo yo el deber de dominarme en medio de la licencia de los otros.

Por consiguiente, esta cualidad de la naturaleza humana no sólo es muy peligrosa para la sociedad, sino que parece, en una ojeada rápida, ser incapaz de remedio. El remedio puede venir con sólo el consentimiento de los hombres, y si los hombres son incapaces de preferir lo remoto a lo contiguo no consentirán jamás en algo que los obligue a esta elección y contradiga de una manera tan sensible sus principios e inclinaciones naturales. Siempre que se escogen los medios se escoge el fin, y si nos es imposible preferir lo que es remoto nos es igualmente imposible someternos a una necesidad que nos obligue a un método tal de acción.

Sin embargo, aquí puede observarse que esta debilidad de la naturaleza humana llega a ser el remedio de sí misma y que nos precavemos contra nuestra negligencia de los objetos remotos solamente porque somos inclinados a esta negligencia. Cuando consideramos los objetos a distancia, todas sus pequeñas particularidades se desvanecen y damos siempre preferencia a lo que es preferible en sí mismo, sin considerar su situación y circunstancias. Esto da lugar a lo que en un sentido impropio llamamos razón, que es un principio que es frecuentemente contrario a las inclinaciones que se presentan ante la proximidad de un objeto. Al reflexionar sobre una acción que realizaré de aquí a doce meses me determino a preferir el bien más grande, ya se halle más contiguo o más remoto en este tiempo, y una diferencia en este particular no trae consigo una diferencia en mis intenciones y resoluciones presentes. Mi alejamiento de la determinación final hace que estas pequeñas diferencias se desvanezcan, y no estoy afectado por nada más que por las cualidades generales y más discernibles del bien y el mal; pero cuando me aproximo más cerca, estas circunstancias que en un principio eché de ver comienzan a aparecer y tienen una influencia en mi conducta y mis afecciones. Una nueva inclinación hacia el bien presente surge y me hace difícil el adherirme a mi primer propósito y resolución. Esta debilidad natural puedo lamentarla mucho y puedo intentar por todos los medios posibles el librarme de ella. Puedo recurrir al estudio y a la reflexión sobre mí mismo, al consejo de los amigos, a la meditación frecuente y la resolución repetida, y habiendo experimentado qué poco eficaces son todos estos medios, puedo abrazar gustoso

otro expediente por el que me imponga el dominio sobre mí mismo y que me defienda contra esta debilidad.

La única dificultad, por consiguiente, es hallar este expediente por el que el hombre se libra de su debilidad natural y se ponga bajo la necesidad de observar las leyes de la justicia y equidad, a pesar de su violenta inclinación a preferir lo contiguo a lo remoto. Es evidente que un remedio tal jamás podrá tener efecto sin corregir esta propensión, y como es imposible cambiar o corregir algo material en nuestra naturaleza, lo más que podemos hacer es cambiar las circunstancias de la situación y hacer de la observancia de las leyes de la justicia nuestro interés más inmediato y de su violación nuestro interés más remoto. Sin embargo, siendo esto impracticable con respecto a todo el género humano, puede tener tan sólo lugar con respecto a pocas personas, que nosotros inmediatamente interesamos en la ejecución de la justicia. Estas son aquellas que llamamos magistrados civiles, reyes y ministros de éstos o gobernantes y legisladores, que siendo personas indiferentes a la mayor parte del Estado no tienen interés o tienen un interés muy remoto en algún acto de injusticia, y hallándose satisfechos con su condición presente y con su parte en la sociedad tienen un interés inmediato en toda ejecución de la justicia, ya que es tan necesaria para el mantenimiento de la sociedad. Aquí, pues, radica el origen del Gobierno y sociedad civil. Los hombres no son capaces de desarraigar en ellos o en los otros la estrechez de horizonte que les hace preferir lo presente a lo remoto. Estas personas, pues, no son solamente inducidas a observar estas reglas en su propia conducta, sino también a obligar a los otros a una igual regularidad y a inculcar los dictados de la equidad a través de la sociedad entera. Y si ello es necesario deben interesar a otros más inmediatamente en la ejecución de la justicia y crear un número determinado de funcionarios civiles y militares para asistirlos en su gobierno.

Sin embargo, esta realización de la justicia, aunque es la principal, no es la única ventaja del Gobierno. Como las pasiones violentas impiden a los hombres percibir claramente el interés que tienen en una conducta justa con respecto a los otros, les impide también ver esta equidad misma y los hace de un modo notable parciales en sus propios favores. Dicho inconveniente se corrige del mismo modo que el antes mencionado. Las mismas personas que ejecutan las leyes de la justicia decidirán de las controversias referentes a ellos, y siendo indiferentes a la mayor parte de la sociedad, decidirán de un modo más equitativo que cada uno lo haría en su propio caso.

Mediante estas dos ventajas de la ejecución y de la decisión de la justicia los hombres adquieren una garantía contra la pasión y debilidad de los otros, así como contra las suyas propias, y bajo el amparo de sus gobernantes comienzan a probar a gusto las dulzuras de la sociedad y de la mutua asistencia. El Gobierno extiende aún más allá su influencia beneficiosa, y no contento con proteger a los hombres en estas convenciones que realizan para sus mutuos intereses, los obliga frecuentemente a

hacer tales convenciones y los fuerza a buscar su propia ventaja mediante el acuerdo acerca de cualquier fin o propósito común. No existe cualidad de la naturaleza humana que cause errores más fatales en nuestra conducta que la que nos lleva a preferir lo que es presente a lo distante y lo remoto y nos hace desear los objetos más por su situación que por su valor intrínseco. Dos vecinos pueden ponerse de acuerdo para desecar un campo que poseen en común, porque es fácil para ellos conocer recíprocamente sus espíritus y cada uno de ellos puede ver que la consecuencia inmediata de no llevar a cabo su parte es el abandono del proyecto total. Sin embargo, es verdaderamente difícil, y de hecho imposible, que mil personas se pongan de acuerdo para una labor tal, siendo imposible para ellos concertar un designio tan complicado, y aun más difícil para ellos realizarlo, ya que cada uno trata de buscar un pretexto para librarse de la perturbación y gasto y quiere dejar todo el peso del asunto a los otros. La sociedad política remedia fácilmente estos inconvenientes. Los magistrados hallan un interés inmediato en el interés de una parte considerable de sus súbditos. No necesitan consultar a nadie más que a sí mismos para el fomento de este interés, y cuando el fracaso de un elemento en la ejecución va unido, aunque no inmediatamente, con el fracaso del todo, evitan este fracaso porque no tienen un interés ni inmediato ni remoto en él. Así, se construyen puentes, se abren puertos, se levantan fortificaciones, se hacen canales, se equipan flotas y se instruyen ejércitos en todas partes por el cuidado del Gobierno, que, aunque compuesto de hombres sometidos a todas las debilidades humanas, llega a ser, por una de las invenciones más finas y sutiles imaginables, una composición que se halla en cierta medida libre de estas debilidades.

Sección VIII

La fuente de la obediencia.

Aunque el Gobierno sea una invención muy ventajosa y aun en algunas circunstancias absolutamente necesaria para el género humano, no es necesaria en todas las circunstancias y no es imposible para los hombres mantener la sociedad por algún tiempo sin recurrir a una invención tal. Es cierto que los hombres se hallan muy inclinados a preferir el interés presente al distante y remoto y no les es fácil resistir a la tentación de alguna ventaja que puedan gozar inmediatamente, basándose en la estimación de un mal que está a distancia de ellos; pero aun esta debilidad es menos notable cuando las posesiones y placeres de la vida tienen escaso o pequeño valor, como acontece siempre en la infancia de la sociedad. Un indio experimenta una tentación muy pequeña a desposeer a otro de su choza o a robarle su arco hallándose ya dotado de estas ventajas, y con respecto a toda su fortuna superior a la de los otros, que puede alcanzar cazando o pescando, por ser tan sólo casual y temporal, poseerá sólo una pequeña tendencia a perturbar la sociedad. Tan lejos estoy de pen-

sar con algunos filósofos que los hombres son totalmente incapaces de sociedad sin Gobierno, que afirmo que los rudimentos del Gobierno surgen de las querellas, no entre los hombres de la misma sociedad, sino los pertenecientes a diferentes sociedades. Un menor grado de riqueza puede ser suficiente para este último efecto que el que es requerido para el primero. Los hombres no temen más de la lucha pública y violencia que la resistencia que encuentran, la que cuando la comparten en común parece menos terrible, y cuando proviene de extranjeros parece menos perniciosa en sus consecuencias que cuando se hallan expuestos a luchar individuo contra individuo, siendo su comercio entre ellos ventajoso y sin cuya sociedad es imposible que puedan subsistir. Ahora bien: la guerra contra los extraños en una sociedad sin Gobierno produce necesariamente la guerra civil. Si se lanzan algunos bienes considerables entre los hombres, inmediatamente comenzarán a luchar entre sí, ya que cada uno se esforzará en apoderarse de lo que le agrada, sin consideración de las consecuencias. En una guerra contra extraños los más considerables de todos los bienes, la vida y los miembros, están en peligro, y como cada uno evita toda actitud peligrosa, elige las mejores armas y busca excusa para las más pequeñas heridas; las leyes, que pueden ser bastante bien observadas mientras que los hombres están tranquilos, no pueden ya mantenerse cuando se hallan en una agitación tal.

Esto lo hallamos verificado en las tribus americanas, en las que los hombres viven concordes y en amistad entre ellos sin un Gobierno establecido, y no se someten a ninguno de sus compañeros más que en tiempo de guerra, en que su jefe disfruta de una sombra de autoridad, que pierde después del regreso a su territorio y del establecimiento de la paz con las tribus vecinas. Esta autoridad, sin embargo, los instruye en las ventajas del Gobierno y los enseña a recurrir a él cuando, o por el pillaje de la guerra, o por el comercio, o por hallazgos fortuitos, sus riquezas y posesiones han llegado a ser tan considerables que les hacen olvidar en cada aparición el interés que tienen en la conservación de la paz y la justicia. Por esto podemos dar, entre otras cosas, una razón plausible de por qué el Gobierno fue primero monárquico sin ninguna mezcla y variedad alguna, y por qué las repúblicas sólo surgen de los abusos de la monarquía y del poder despótico. Los campamentos son los padres de las ciudades, y como la guerra no puede ser dirigida, por la rapidez de sus exigencias, sin la autoridad de una sola persona, el mismo género de autoridad tiene lugar naturalmente en el Gobierno civil que sucede al militar. Me parece que esta razón es más natural que la corriente, derivada del gobierno patriarcal o de la autoridad de los padres que se dice tuvo lugar primeramente en la familia y acostumbró a los miembros de ella al gobierno de una sola persona. El estado de la sociedad sin Gobierno es uno de los estados más naturales del hombre y debe subsistir con la unión de varias familias largo tiempo después de la primera generación. Sólo un aumento de la riqueza de posesiones puede obligar a los hombres a abandonarlo, y tan bárbaras e incultas son las sociedades en su primera formación, que deben pasar

muchos años antes de que puedan llegar éstas a un grado tal que perturben al hombre en el goce de la paz y concordia.

Aunque es posible para los hombres mantener una sociedad pequeña e inculta sin Gobierno, es imposible que puedan mantener una sociedad, de cualquier género, sin justicia y sin la observancia de las tres leyes fundamentales concernientes a la estabilidad de la posesión, su transmisión por desconocimiento y la realización de las promesas. Estas leyes son anteriores al Gobierno y se supone que imponen una obligación antes de que se haya pensado en el deber de obediencia a los magistrados civiles; puedo ir más lejos aún y afirmar que el Gobierno, después de su primer establecimiento, naturalmente supondría que derivaba su obligación de estas leyes de la naturaleza y en particular de la concerniente a realización de las promesas. Una vez que los hombres han percibido la necesidad del Gobierno para mantener la paz y ejecutar la justicia, se reunirán naturalmente, elegirán los magistrados y determinarán su poder y les prometerán obediencia. Como una promesa se supone ser un vínculo o garantía ya en uso y acompañada de una obligación moral, debe ser considerada como la sanción original del Gobierno y como la fuente de la primera obligación de obediencia. Este razonamiento parece tan natural que ha llegado a ser la fundamentación de nuestro elegante sistema de política, y es en cierto modo el credo de un partido entre nosotros que se vanagloria con razón de la profundidad de su filosofía y de la libertad de su pensamiento. «Todos los hombres -dicen ellos- han nacido libres e iguales; Gobierno y superioridad han podido ser establecidos tan sólo por el consentimiento; el consentimiento de los hombres al establecer el Gobierno les impone una nueva obligación, desconocida para las leyes de la naturaleza. Los hombres, por consiguiente, se hallan obligados a obedecer a sus magistrados tan sólo porque lo han prometido, y si no hubieran dado su palabra, ya expresa o tácitamente, de mantener su obediencia jamás hubiera sido ésta un elemento de su deber moral.» Esta conclusión, sin embargo, cuando se lleva tan lejos que comprende el Gobierno en todas sus edades y situaciones, es completamente errónea, y mantengo que aunque el deber de obediencia en un principio se derivase de la obligación de las promesas y por algún tiempo se mantuviese por esta obligación, pronto se arraigó por sí mismo, y posee una obligación y autoridad original independiente de todos los contratos. Este es un principio de actualidad que debemos examinar con cuidado y atención antes de ir más lejos.

Es razonable para los filósofos que afirman que la justicia es una virtud natural y anterior a las convenciones humanas el resolver toda obediencia civil en la obligación de una promesa y afirmar que sólo por nuestro consentimiento nos hallamos obligados a una sumisión a los magistrados, pues como todo Gobierno es por completo una invención de los hombres y el origen de los más de los Gobiernos se conoce en la historia, es necesario remontar más arriba para hallar la fuente de nuestros deberes políticos si queremos afirmar que poseen una obligación moral natural.

Estos filósofos, por consecuencia, observan en seguida que la sociedades tan antigua como el género humano y que las tres leyes fundamentales de la naturaleza son tan antiguas como la sociedad; así que, valiéndose de la antigüedad del origen obscuro de estas leyes, niegan primeramente que sean invenciones artificiales y voluntarias de los hombres y después tratan de derivar de ellas otros deberes que son más claramente artificiales. Pero habiendo ya sido desengañados en este particular y habiendo hallado que tanto la justicia natural como la civil traen su origen de las convenciones humanas, debemos ver en seguida cuán inútil es reducir la una a las otras y buscar en las leyes de la naturaleza un fundamento más sólido para nuestros deberes políticos que el interés y las convenciones humanas, ya que estas leyes se hallan construidas sobre el mismo fundamento. De cualquier lado que nos dirijamos en este asunto hallaremos que estos dos géneros de deberes son de igual categoría y tienen el mismo origen, radicando en la primera invención y obligación moral. Se han imaginado para remediar análogos inconvenientes, y adquieren su sanción moral, del mismo modo, por el remedio de estos inconvenientes. Son éstos los dos puntos que trataré de probar todo lo claro que sea posible.

Hemos mostrado ya que los hombres inventaron las tres leyes fundamentales de la naturaleza cuando se dieron cuenta de la necesidad de la sociedad para su subsistencia mutua y hallaron que era imposible mantener relaciones entre ellos sin dominar de algún modo sus apetitos naturales. Por consiguiente, el mismo amor de sí mismos, que hace a los hombres tan molestos los unos para los otros, tomando una dirección nueva y más conveniente, produjo las reglas de la justicia y fue el primer motivo de su observancia. Sin embargo, cuando los hombres observaron que aunque las reglas de la justicia eran suficientes para mantener una sociedad era imposible para ellos observar por su propio impulso en una sociedad amplia y culta estas reglas, establecieron el Gobierno como una nueva invención para lograr su fin y mantener las antiguas ventajas o procurarse otras nuevas mediante una ejecución más estricta de la justicia. Por consiguiente, hasta tal punto se hallan enlazados nuestros deberes civiles con los naturales, que los primeros se inventaron capitalmente para el respeto de los últimos y que el fin principal del Gobierno es obligar a los hombres a observar las leyes de la naturaleza. Sin embargo, en este respecto la ley de la naturaleza concerniente a la realización de las promesas se comprende solamente con las restantes, y su exacta observancia debe ser considerada como un efecto de la institución del Gobierno y no la obediencia al Gobierno como un efecto de la obligación de las promesas. Aunque el objeto de nuestros deberes civiles es el fortalecer nuestros deberes naturales, el primer(68) motivo de la invención, así como de la realización de ambos, no es más que el interés personal, y puesto que existe un interés distinto en la obediencia al Gobierno del de la realización de las promesas, debemos admitir una obligación diferente. Para obedecer a los magistrados civiles se requiere mantener el orden y la concordia en la sociedad; para realizar las promesas se requiere producir la fe y confianza mutua en las funciones corrientes de la

vida. Los fines, como los medios, son totalmente distintos y no se halla el uno subordinado al otro.

Para hacer esto más evidente consideremos que los hombres se obligarán frecuentemente por promesas para la realización de lo que estaba en su interés realizar independientemente de estas promesas, como, por ejemplo, cuando quieran dar a los otros una seguridad más grande, añadiendo una nueva obligación de interés a la que ya habían establecido primeramente. El interés en la realización de las promesas, aparte de su obligación moral, es en general manifiesto y de extrema importancia en la vida. Otros intereses pueden ser más particulares y dudosos, y nos inclinamos a abrigar una más grande sospecha de que los hombres pueden satisfacer su humor o pasión obrando en contra de ellos. Por consiguiente, aquí las promesas se presentan naturalmente y con frecuencia son requeridas para una más plena seguridad y satisfacción. Suponiendo que otros intereses son tan generales y manifiestos como el interés de la realización de las promesas, éstos serán considerados sobre el mismo pie y los hombres comenzarán a tener la misma confianza en ellos. Ahora bien: esto es lo que sucede con respecto a nuestros deberes civiles u obediencia a los magistrados, sin la cual el Gobierno no podría subsistir ni podría ser mantenida la paz y el orden en las sociedades amplias, cuando existen tantas posesiones por una parte y tantas necesidades, reales o imaginarias, por otra. Nuestros deberes civiles, por consiguiente, deben separarse pronto de nuestras promesas y adquirir una influencia y fuerza separadas. El interés en ambos es del mismo género, es general, manifiesto y vale en todo lugar y tiempo. No existe, pues, razón ninguna para fundar el uno sobre el otro, ya que cada uno de ellos posee un fundamento propio. Podemos reducir la obligación de abstenernos de las posesiones de los otros a una obligación de una promesa, del mismo modo que lo hacemos con la obediencia. Los intereses no son menos claros en un caso que en otro. La consideración de la propiedad no es más necesaria para la sociedad natural que la obediencia lo es a la sociedad civil o Gobierno, y no es la primera sociedad más necesaria para la existencia del hombre que la última para su bienestar y felicidad. En breve, si la realización de las promesas es ventajosa, lo es también la obediencia para el Gobierno; si en el primer caso el interés es general, también lo es en el último; si un interés es claro y general, también lo es el otro.

Como estas dos reglas se hallan fundadas sobre iguales obligaciones de interés, cada una de ellas debe tener una autoridad peculiar independiente de la de la otra.

Sin embargo, no sólo las obligaciones naturales de interés son distintas en las promesas y la obediencia, sino también las obligaciones morales de honor y conciencia, y no puede el mérito y demérito de las unas depender en lo más mínimo del de las otras. De hecho, si consideramos la estrecha conexión que existe entre las obligaciones naturales y morales hallaremos que esta conclusión es enteramente inevitable. Nuestro interés se encuentra siempre del lado de la obediencia a los ma-

gistrados, y tan sólo una gran ventaja presente puede llevarnos a la rebelión, haciéndonos no considerar el interés remoto que tenemos en mantener la paz y el orden en la sociedad. Aunque un interés presente pueda cegarnos así con respecto a nuestras acciones, no tiene esto lugar con respecto a las acciones de los otros y no impide que éstas aparezcan en su aspecto real como altamente perjudiciales al interés público y al nuestro propio en particular. Esto, naturalmente, nos produce dolor al considerar tales acciones sediciosas y desleales y nos hace unir a ellas la idea de vicio o fealdad moral. Es éste el mismo principio que nos lleva a desaprobar todo género de injusticia privada, y en particular la violación de las promesas. Censuramos toda traición y violación de la fe porque consideramos que la libertad y la extensión del comercio humano dependen enteramente de la fidelidad con respecto a las promesas. Censuramos toda deslealtad a los magistrados porque percibimos que la ejecución de la justicia, en la estabilidad de la posesión, su traslación por consentimiento y el cumplimiento de las promesas es imposible sin la sumisión al Gobierno. Como allí, existen aquí dos intereses enteramente distintos el uno del otro, que deben dar lugar a dos obligaciones morales igualmente separadas e independientes. Aunque no existiese algo semejante a la promesa en el mundo, los Gobiernos serían todavía necesarios en las sociedades amplias y civilizadas, y si las promesas poseyesen sólo su propia obligación sin la sanción separada del Gobierno tendrían muy poca eficacia en estas sociedades. Esto separa los límites de nuestros deberes públicos y privados y muestra que los últimos dependen más de los primeros que los primeros de los últimos. La educación y el artificio de los políticos concurren para conceder una moralidad ulterior basada en la lealtad y para marcar toda rebelión con un mayor grado de delito e infamia. No es de maravillar que los políticos hayan sido muy hábiles para inculcar dichas nociones, cuando su interés se halla tan particularmente interesado.

Si estos argumentos no aparecen totalmente concluyentes (como pienso que lo son) recurriré a la autoridad y probaré por el consentimiento universal del género humano que la obligación de sumisión al Gobierno no se deriva de una promesa de los súbditos. Nadie debe maravillarse de que aunque yo he intentado siempre establecer mi sistema sobre la pura razón y he citado muy poco siempre el juicio aun de los filósofos o historiadores sobre algún punto, apele a la autoridad popular ahora y oponga los sentimientos de la plebe a los del razonamiento filosófico. Pero debe observarse que las opiniones de los hombres en este caso llevan consigo una autoridad peculiar y son en gran medida infalibles. La distinción de bien y mal moral se funda en el placer o el dolor que resulta de la presencia de un sentimiento o carácter, y como el placer o el dolor no pueden ser desconocidos por la persona que los experimenta, se sigue(69) que existe precisamente tanto vicio y virtud en un carácter como cada uno coloca en él y que es imposible en este particular que podamos equivocarnos nunca. Y aunque nuestros juicios referentes al origen del vicio y la

virtud no sean tan ciertos como los concernientes a sus grados, sin embargo, ya que la cuestión no se refiere en este caso a ningún origen filosófico de una obligación, sino a un hecho claro, no es fácil concebir cómo podemos caer en el error. Un hombre que reconoce hallarse ligado a otro por una cierta suma debe ciertamente saber si es por su propia hipoteca o por la de su padre por lo que esto sucede así, o si esto acaece por su buena voluntad o por dinero que ha tomado prestado, y bajo qué condiciones y para qué propósito se ha ligado él mismo. De igual modo, siendo cierto que existe una obligación moral de someterse al Gobierno porque cada individuo lo piense así, debe ser cierto que esta obligación no surge de una promesa, pues nadie, cuando su juicio no esté descarriado por su adhesión demasiado estricta a un sistema de filosofía, ha soñado atribuirle este origen. Ni los magistrados ni los súbditos se han formado esta idea de nuestros deberes civiles.

Hallamos que los magistrados se hallan tan lejos de derivar su autoridad y la obligación de obediencia de sus súbditos del fundamento de una promesa o contrato original, que ocultan tanto como es posible a su pueblo, especialmente al vulgo, que tienen su origen aquí. Si fuese ésta la sanción del Gobierno, nuestros gobernantes jamás la recibirían tácitamente, que es lo más que puede pretenderse, ya que lo que se concede tácita e insensiblemente no puede tener tanta influencia sobre el género humano como lo que es realizado expresa y públicamente. Una promesa tácita existe cuando la voluntad se expresa por otros signos más difusos que los del lenguaje; pero debe hallarse en ella incluida una voluntad, y esto no puede escapar al conocimiento de la persona que la hace, aunque sea no verbal o tácita. Ahora bien: si preguntáis a la mayor parte de la nación si ha consentido en la autoridad de sus gobernantes o prometido obedecerlos, ésta se hallará inclinada a pensar algo extraño de vosotros y replicará ciertamente que el asunto no depende de su consentimiento, sino que ellos han nacido ya en una obediencia semejante. En consecuencia de esta opinión, vemos que imagina frecuentemente que son sus gobernantes naturales personas que en el momento se hallan privadas de todo poder y autoridad y a las que nadie, aunque estuviese tonto, querría escoger voluntariamente, y esto porque se hallan en la línea de los que gobernaron antes y en el grado que acostumbra a sucederles, aunque quizá en un período tan distante que ningún hombre vivo puede haber prometido obediencia. ¿No tiene, pues, un Gobierno autoridad sobre personas como éstas, porque no han consentido en él, y estimará el intento de una elección tal como un caso de arrogancia e impiedad? Hallamos por experiencia que los castiga sin restricción por lo que llama traición y rebelión, que según parece, de acuerdo con este sistema, se reduce a la injusticia común. Si se dice que por vivir en sus dominios consienten, en efecto, para establecer el Gobierno, responderé que esto sólo podría ser si pensasen que el asunto dependía de su elección, lo que pocos o ningunos, aparte de los filósofos a que nos referimos, han imaginado hasta ahora. Jamás se ha usado para la defensa de un rebelde que el primer acto que ha realizado después de

llegar a los años de madurez fue el promover una guerra contra los soberanos de un Estado, ya que mientras era niño no se pudo obligar por su propio consentimiento, y habiendo llegado a ser hombre mostró claramente por el primer acto que realizó que no tiene el designio de imponerse la obligación de obediencia. Hallamos, por el contrario, que las leyes civiles castigan este crimen a la misma edad que otro que es criminal por sí mismo sin nuestro consentimiento, esto es, cuando la persona llega al pleno uso de razón, mientras que para este crimen debería en justicia ser concedido algún tiempo intermedio, en el que un consentimiento, tácito al menos, pudiera ser supuesto. A esto puede añadirse que un hombre, viviendo bajo un Gobierno absoluto no le debería obediencia, pues por su propia naturaleza no depende de nuestro consentimiento. Sin embargo, como éste es un Gobierno tan natural y común como otro cualquiera, debe ocasionar alguna obligación, y es claro, por experiencia, que los hombres que están sometidos a él piensan siempre así. Esto es una prueba clara de que no estimamos comúnmente nuestra obediencia derivada de nuestro consentimiento o promesa, y es una prueba además de que cuando nuestra promesa se halla ligada expresamente por alguna razón distinguimos siempre exactamente entro las dos obligaciones y creemos que la una añade más fuerza a la otra que en una repetición de la misma promesa. Cuando ninguna promesa hubiese sido hecha, una persona no considera rota su fe en asuntos privados por motivo de rebelión, sino que considera los dos deberes de honor y obediencia como completamente distintos y separados. El que la unión de ellos fue pensada por estos filósofos, una invención muy sutil, es una prueba convincente de que no es verdadera, pues una persona no puede prestar una promesa o ser dominada por su sanción y obligación quedando éstas desconocidas para ella.

Sección IX

De las medidas de obediencia.

Los escritores políticos que han recurrido a las promesas o contrato originario como fuente de nuestra obediencia para con los Gobiernos pretenden establecer un principio que es perfectamente justo y razonable, aunque el razonamiento sobre el que intenten establecerlo sea erróneo y sofístico. Desean probar que nuestra sumisión al Gobierno admite excepciones y que una extraordinaria tiranía en los gobernantes es suficiente para libertar a los súbditos de todos los lazos de la obediencia. Puesto que los hombres, dicen ellos, entran en sociedad y se someten al Gobierno por su consentimiento libre y voluntario, deben tener presentes ciertas ventajas que se proponen obtener y por las que les agrada abandonar su libertad nativa. Existe, por lo tanto, algo prometido por la parte de los magistrados, a saber: la protección y la seguridad, y es tan sólo por la esperanza de estas ventajas por lo que se puede persuadir al hombre de someterse a ellos. Pero cuando en lugar de la protección y la

seguridad encuentran la tiranía y la opresión, se hallan liberados de sus promesas (como sucede en todo contrato condicional) y vuelven al estado de libertad que precede a la institución del Gobierno. Los hombres no serán nunca tan tontos que realicen compromisos que resulten sólo ventajosos para otros sin una esperanza de mejorar su propia condición. Todo el que quiera sacar algún provecho de nuestra sumisión debe comprometerse él mismo, expresa o tácitamente, a hacernos sacar alguna ventaja de su autoridad, y no puede esperar que sin la realización de su parte nosotros continuemos obedeciéndole.

Repito que esta conclusión es justa, aunque sus principios sean erróneos, y me vanaglorio de poder llegar a la misma conclusión sobre principios más razonables. No intentaré al establecer nuestros deberes políticos afirmar que los hombres se dan cuenta de las ventajas del Gobierno, que instituyen después un Gobierno teniendo en cuenta estas ventajas y que esta institución requiere una promesa que impone una obligación moral en un cierto grado, pero que, siendo condicional, cesa de ser obligatoria cuando la otra parte contratante no realiza su parte en el compromiso. Comprendo que la promesa misma surge totalmente de las convenciones humanas y está inventada con el fin de un cierto interés. Busco, por consiguiente, algún interés semejante, enlazado más inmediatamente con el Gobierno y que pueda ser a la vez el motivo original para su institución y la fuente de la obediencia a él. Este interés hallo que consiste en la seguridad y protección que disfruto en la sociedad política. y que no podemos jamás alcanzar cuando somos absolutamente libres o independientes. Como el interés, por consiguiente, es la sanción inmediata del Gobierno, el uno no puede tener más larga existencia que el otro, y siempre que los magistrados civiles llevan su opresión tan lejos que hacen intolerable totalmente su autoridad no nos hallamos obligados a someternos a ellos. La causa cesa: el efecto debe cesar también.

Hasta aquí es inmediata y directa la conclusión concerniente a la obligación natural que tenemos de obediencia. En cuanto a la obligación moral, podemos observar que sería aquí falsa la máxima de que cuando la causa cesa el efecto debe cesar, pues existe un principio en la naturaleza humana, del que frecuentemente hemos tenido noticia, según el cual los hombres se hallan poderosamente adheridos a las reglas generales y frecuentemente aplican nuestras máximas más allá de las razones que nos indujeron a establecerlas en un comienzo. Cuando los casos son similares en muchas particularidades nos sentimos inclinados a considerarlos del mismo modo, sin ver que difieren en las más de sus circunstancias importantes y que su semejanza es más aparente que real. Debe, por consiguiente, pensarse que en el caso de la obediencia nuestra obligación del deber no cesará aun cuando la obligación natural del interés, que es su causa, haya cesado, y que los hombres pueden hallarse obligados por conciencia a someterse a un Gobierno tiránico contra su propio y público interés. De hecho, sólo admito la fuerza de este razonamiento en cuan-

to reconozco que las reglas generales se aplican más allá de los principios sobre los que han sido fundadas y que rara vez notamos una excepción de ellas, a menos que esta excepción tenga las cualidades de una regla general y se funde en casos muy numerosos y comunes. Ahora bien: afirmo que esto ocurre en el caso presente. Cuando los hombres se someten a la autoridad de los otros es para procurarse alguna seguridad contra la maldad e injusticia de los hombres, que son llevados continuamente por sus pasiones indóciles y por su interés presente e inmediato a la violación contra las leyes de la sociedad. Pero como esta imperfección es inherente a la naturaleza humana, sabemos que debe alcanzar a los hombres, en todos sus estados y condiciones, y que aquellos que elegimos por gobernantes no deben llegar a ser inmediatamente superiores al resto de la humanidad por razón de su superior poder y autoridad. Lo que esperamos de ellos no depende de un cambio de su naturaleza, sino de su situación, cuando adquieren un interés más inmediato en el mantenimiento del orden y la ejecución de la justicia. Sin embargo, aparte de que este interés es solamente más inmediato en la realización de la justicia entre sus súbditos, digo que debemos esperar frecuentemente de la irregularidad de la naturaleza humana que olviden aquéllos aun su interés inmediato y sean llevados por sus pasiones a todos los excesos de crueldad y ambición. Nuestro conocimiento general de la naturaleza humana, nuestra observación de la historia pasada del género humano, nuestra experiencia de la época presente nos llevan a abrir la puerta a las excepciones y nos hacen concluir que podemos oponernos a los efectos más violentos del poder supremo sin cometer crimen o injusticia.

De acuerdo con esto, podemos observar que es la práctica general y el principio de la humanidad lo que acabamos de exponer y que ninguna nación que sepa hallar remedio para ello sufre los estragos de un tirano o es censurada por su resistencia. Los que tomaron armas contra Dionisio, Nerón o Felipe II se atraen la simpatía de todo lector en la lectura de su historia y sólo la perversión del sentido común puede llevarnos a condenarlos. Por consiguiente, es cierto que en todas nuestras nociones de moral jamás mantenemos un absurdo tal como lo es la obediencia pasiva, sino que permitimos la resistencia en los más evidentes casos de tiranía y opresión. La opinión general del género humano tiene alguna autoridad en todos los casos; pero en moral es perfectamente infalible y no es menos infalible porque los hombres no puedan explicar claramente los principios en que se funda. Pocas personas pueden seguir la marcha de este razonamiento: el Gobierno es una mera invención humana para el interés de la sociedad. Cuando la tiranía del gobernante suprime este interés suprime la obligación natural de la obediencia; la obligación moral se funda en la natural y, por consiguiente, debe cesar cuando ésta cesa, especialmente cuando el asunto es tal que nos hace prever muchas ocasiones en que la obligación natural puede cesar y producirnos una especie de reglas generales para la regulación de nuestra conducta en tales casos. Aunque este razonamiento es demasiado sutil para

el vulgo, es cierto que todos los hombres tienen una noción implícita de él y se dan cuenta de que deben obediencia al Gobierno tan sólo por razón del interés público, y al mismo tiempo de que la naturaleza humana se halla tan sometida a tantas fragilidades y pasiones que puede pervertir fácilmente esta institución y cambiar sus gobernantes en tiranos y enemigos públicos. Si el sentido del interés público no fuese nuestro motivo original de obediencia, preguntaría gustosamente qué otro principio existe en la naturaleza humana capaz de dominar la ambición de los hombres y forzarlos a una sumisión tal. La imitación y la costumbre no son suficientes, pues se pone de nuevo la cuestión de qué motivo produjo los primeros casos de sumisión que imitamos y la serie de acciones que dan lugar a la costumbre. No es evidentemente otro principio más que el del interés público, y si el interés produce primeramente obediencia al Gobierno, la obligación de la obediencia debe cesar cuando el interés cesa en un grado alto y en un número considerable de casos.

Sección X

De los objetos de la obediencia.

Aunque en algunas ocasiones puede ser justificado, tanto en la sana política como en la moralidad, resistir al poder supremo, es cierto que en el curso ordinario de los asuntos humanos nada puede ser más pernicioso y criminal, y que aparte de las convulsiones que acompañan siempre a las revoluciones, un proceder semejante tiende directamente a la destrucción de todo Gobierno y a la producción de una anarquía y confusión total entre el género humano. Como las sociedades numerosas y civilizadas no pueden subsistir sin Gobierno, así el Gobierno es enteramente inútil sin una exacta obediencia. Podemos siempre pesar las ventajas que obtenemos de la autoridad frente a sus desventajas, y de este modo llegaremos a ser más escrupulosos para poner en práctica la doctrina de la resistencia. La regla general requiere sumisión, y sólo en los casos de gravosa tiranía y opresión la excepción puede tener lugar.

Puesto que una sumisión ciega de este tipo se exige corrientemente a los magistrados, surge la cuestión de a quién es debida y a quién debemos considerar como magistrados legales. Para responder a esta cuestión resumamos lo que ya se estableció con respecto al origen del Gobierno y sociedad política. Una vez que los hombres han experimentado la imposibilidad de mantener un orden estable en la sociedad, mientras cada uno de ellos es dueño de sí mismo y viola u observa las leyes del interés según su interés o placer presente, van a dar naturalmente a la invención del Gobierno y apartan de su poder propio, tan lejos como les es posible, el violar las leyes de la sociedad. Por consiguiente, el Gobierno surge de la convención voluntaria de los hombres, y es evidente que la misma convención que establece el Gobierno determina las personas que han de gobernar y evita toda duda y ambigüedad en

este respecto. El consentimiento voluntario de los hombres debe tener aquí más grande eficacia, de modo que la autoridad de los magistrados debía hallarse en un principio basada en el fundamento de la promesa de sus súbditos, por la que se obligaban a la obediencia, lo mismo que en otro contrato o acuerdo. La misma promesa, pues, que los obliga a la obediencia los somete a una persona particular y la hace objeto de su obediencia.

Pero cuando el Gobierno ha sido establecido sobre este fundamento durante algún tiempo considerable y el interés separado que tenemos en la sumisión ha producido un sentimiento diferente de moralidad, el caso cambia totalmente y una promesa no es ya capaz de determinar el magistrado particular, puesto que ya no se considera como fundamento del Gobierno. Nos suponemos naturalmente nacidos para esta sumisión e imaginamos que estas personas determinadas tienen el derecho de gobernarnos, del mismo modo que nosotros por nuestra parte nos hallamos obligados a obedecerlas. Estas nociones de derecho y obligación no se derivan más que de las ventajas que obtenemos del Gobierno, lo que nos produce una repugnancia a resistirnos a ellas y nos desagrada cuando vemos un caso de este tipo en nosotros. Sin embargo, es aquí notable que en este nuevo estado de cosas la sanción original del Gobierno, que es el interés, no se admite para determinar las personas a que hemos de obedecer, como lo hizo la sanción original en un comienzo, cuando los asuntos se basaban en la promesa. Una promesa fija y determina las personas sin vacilación; pero es evidente que si los hombres hubieran de regular su conducta en este particular por la consideración de un interés peculiar, ya público o privado, se verían envueltos en una confusión sin fin y harían todo Gobierno en gran parte ineficaz. El interés privado de cada uno es diferente, y aunque el interés público es siempre en sí mismo uno e idéntico, sin embargo llega a ser la fuente de grandes disensiones por razón de las diferentes opiniones que mantienen las personas particulares con respecto de él. El mismo interés, por consiguiente, que nos lleva a someternos a los magistrados nos hace renunciar a la elección de éstos y nos obliga a una cierta forma de Gobierno y a personas particulares, sin permitirnos aspirar a la más grande perfección en ambas cosas. El caso es aquí el mismo que en la ley de la naturaleza referente a la estabilidad de la posesión. Es muy ventajoso, y aun absolutamente necesario, para la sociedad que la posesión sea estable, y esto nos lleva al establecimiento de una regla tal; pero hallamos que si persiguiésemos la misma ventaja asignando posesiones particulares a personas particulares no lograríamos nuestro fin y perpetuaríamos la confusión que esta regla intenta evitar. Debemos, por consiguiente, proceder por reglas generales y guiarnos por intereses generales al modificar la ley de la naturaleza concerniente a la estabilidad de las posesiones. No necesitamos temer que nuestro asentimiento a esta ley disminuirá por razón de la aparente insignificancia de los intereses por los que se halla determinada. El impulso del espíritu se deriva de un interés muy fuerte, y los restantes intereses, pequeños,

sirven solamente para dirigir el movimiento, sin añadirle nada o disminuirlo. Lo mismo sucede con el Gobierno. Nada es más ventajoso para la sociedad que una invención semejante, y este interés es suficiente para hacérnoslo abrazar con ardor y presteza aunque estemos obligados después a regular y dirigir nuestra sumisión al Gobierno por diversas consideraciones que no tienen la misma importancia y a elegir nuestros magistrados sin tener presente una ventaja particular para hacer dicha elección.

El primero de los principios de que yo debo ocuparme como fundamento del derecho de la magistratura es el que da autoridad a los más de los Gobiernos establecidos del mundo, sin excepción; me refiero a la posesión continuada de una forma de Gobierno o a la sucesión de los príncipes. Es cierto que si remontamos al primer origen de toda nación hallaremos que pocas veces existe una dinastía real o un Gobierno que no se halle fundado primitivamente en la usurpación y la rebelión y cuyo derecho no sea en un comienzo peor que dudoso e incierto. Sólo el tiempo concede solidez a su derecho, y actuando gradualmente sobre los espíritus de los hombres los reconcilia con la autoridad y hace que ésta les parezca justa y razonable. Nada como la costumbre causa un sentimiento que tenga más influencia sobre nosotros o que dirija nuestra imaginación más poderosamente hacia el objeto. Cuando nos hemos acostumbrado durante largo tiempo a obedecer a una serie de hombres, este instinto general o tendencia que suponemos una obligación moral que acompaña a la lealtad toma fácilmente su dirección propia y elige esta serie de hombres para su objeto. Es el interés el que da el instinto general, pero la costumbre es la que da su dirección particular.

Se puede observar aquí que la misma longitud de tiempo tiene una influencia diferente sobre nuestros sentimientos de moralidad, según su diversa influencia sobre el espíritu. Juzgamos naturalmente de todo por comparación, y puesto que considerando la fortuna de los reyes y repúblicas abarcamos un largo período de tiempo, una pequeña duración no tiene en este caso una influencia sobre nuestros sentimientos igual a la que ejerce cuando consideramos algún otro objeto. Una persona piensa que adquiere el derecho a un caballo o a un surtido de telas en un tiempo muy breve; pero una centuria es apenas suficiente para establecer un nuevo Gobierno y desarraigar todos los escrúpulos en los espíritus de sus súbditos y que se refieren a él. Añádase a esto que un período más breve de tiempo bastará para dar a un príncipe el derecho para un poder adicional que haya usurpado que el que es preciso para fijar su derecho cuando en su totalidad se debe a una usurpación, Los reyes de Francia no han poseído un poder absoluto arriba de dos reinos y, sin embargo, nada aparecerá más extravagante a un francés que hablarle de sus libertades. Si consideramos lo que se ha dicho referente a la accesión, explicaremos fácilmente este fenómeno.

Cuando no existe forma de Gobierno establecida por una larga posesión, la posesión presente es suficiente para suplirla y puede ser considerada como el segundo

origen de toda autoridad pública. El derecho a la autoridad no es más que la posesión constante de la autoridad mantenida por las leyes de la sociedad y los intereses del género humano, y nada puede ser más natural que unir esta constante posesión con la presente según los principios antes mencionados. Si los mismos principios no tienen lugar con respecto a la propiedad de las personas privadas es porque estos principios se hallan equilibrados por consideraciones muy poderosas de interés desde el momento que observamos que toda restitución sería impedida por medio de ellos y toda violencia autorizada y protegida. Aunque los mismos motivos pueda parecer que tienen fuerza con respecto a la autoridad pública, se hallan, sin embargo, contrarrestados por un interés contrario que consiste en el mantenimiento de la paz y la supresión de todos los cambios, que aunque puedan producirse fácilmente en los asuntos privados, van inevitablemente unidos con derramamiento de sangre y confusión cuando la vida pública se halla interesada.

Todo el que al hallar la imposibilidad de explicar el derecho del poseedor presente por un sistema admitido de ética se resuelva a negar en absoluto este derecho y afirme que no está autorizado por la moralidad, será estimado como defensor de una paradoja muy extravagante y chocará con el sentido común y el juicio del género humano. Ninguna máxima está más de acuerdo con la prudencia y la moral que el sometemos tranquilamente al Gobierno que hallamos establecido en la comarca donde vivimos, sin inquirir demasiado curiosamente su origen y primer establecimiento. Pocos Gobiernos resistirían el ser examinados tan rigurosamente. ¡Cuántos Gobiernos existen hoy día en el mundo y cuántos hallamos en la historia cuyos gobernantes no tienen un mejor fundamento para su autoridad que la posesión presente! Para limitarnos al imperio de los romanos y de los griegos, ¿no es evidente que la larga sucesión de los emperadores desde la ruina de la libertad romana hasta la total extinción del imperio por los turcos no puede presentar otro derecho al imperio? La elección del Senado era una pura fórmula que seguía siempre a la elección de las legiones, y hallándose éstas en oposición casi siempre, en las diferentes provincias sólo la espada era capaz de terminar con las diferencias. Por consiguiente, por la espada adquiría y defendía todo emperador su derecho, y debemos decir, o que todo el mundo conocido, durante tantas edades, no tenía Gobierno y no debía obediencia a nadie, o debemos admitir que el derecho del más fuerte en los asuntos públicos debe ser admitido como legítimo y autorizado por la moralidad cuando no se le opone algún otro título.

El derecho de conquista debe ser considerado como un tercer origen del derecho de los soberanos. Este derecho se parece mucho al de la posesión presente; pero tiene más bien una fuerza superior por hallarse secundado por las nociones de gloria y honor que adscribimos a los conquistadores, en lugar de los sentimientos de odio y aborrecimiento que acompañan a los usurpadores. Los hombres, naturalmente, favorecen a aquellos a quienes aman y, por consiguiente, se inclinan más a atribuir

un derecho a una violencia con éxito entre un soberano y otro que a la rebelión triunfante de un súbdito contra sus soberanos(70). Cuando no tiene lugar ni la posesión continuada, ni la posesión presente, ni la conquista, como cuando el soberano que fundó una monarquía muere, el derecho de sucesión prevalece naturalmente en su lugar y los hombres se sienten comúnmente inducidos a colocar al hijo del monarca muerto sobre el trono y a suponer que hereda la autoridad de su padre. El presunto consentimiento del padre, la imitación de la sucesión en las familias privadas, el interés que el Estado tiene en elegir la persona que es más poderosa y tiene el mayor número de partidarios, todas estas razones llevan a los hombres a preferir al hijo del monarca muerto a otra persona(71)

.

Estas razones tienen algún peso; pero estoy persuadido de que el que considere imparcialmente el asunto verá que concurren algunos principios de la imaginación con estas consideraciones de interés. La autoridad real parece hallarse enlazada con el joven príncipe aun durante la vida de su padre, por la natural transición de nuestro pensamiento, y todavía más después de su muerte; así que nada es más natural que completar esta unión por una nueva relación poniéndole actualmente en posesión de lo que parecía de un modo tan natural pertenecerle.

Para confirmar esto debemos considerar los siguientes fenómenos, que son muy curiosos en su género. En las monarquías electivas el derecho de sucesión no tiene lugar por las leyes y costumbres establecidas, y sin embargo su influencia es tan natural, que es imposible excluirlas de la imaginación y hacer a los súbditos indiferentes ante el hijo de su monarca muerto. Por esta razón en algunos Gobiernos de este género la elección recae comúnmente en alguna persona de la familia real y en otros se hallan éstas todas excluidas. Estos fenómenos contrarios proceden del mismo principio. Cuando la familia real es excluida lo es por un refinamiento de política que hace al pueblo sensible de su inclinación a elegir soberano en esta familia y le concede el celo de su libertad de miedo que el nuevo monarca, ayudado por esta inclinación, establezca su familia y destruya la libertad de la elección para el futuro.

La historia de Artajerjes y el joven Ciro puede proporcionarnos algunas reflexiones sobre el mismo asunto. Ciro pretendía el derecho a la Corona sobre su hermano mayor porque había nacido después de haber subido su padre al trono. No pretendo que esta razón fuese válida. Quiero tan sólo inferir de esto que no hubiera hecho uso de un pretexto tal si no fuese por las cualidades de la imaginación antes mencionadas, por lo que nos sentimos naturalmente inclinados a unir por una nueva relación los objetos que hemos hallado ya unidos. Artajerjes tenía la ventaja sobre su hermano de ser el hijo mayor y el primero en la sucesión; pero Ciro se hallaba más íntimamente relacionado con la autoridad real por haber sido engendrado después de que el padre fue investido con ella.

Si se pretendiese que la consideración de la conveniencia puede ser el origen de todo derecho de sucesión y que los hombres se aprovechan con gusto de una regla que pueda fijar el sucesor de su soberano muerto y evitar la anarquía y confusión que acompañan a una nueva elección, responderé que concedo que este motivo puede contribuir algo al mismo efecto; pero al mismo tiempo afirmo que sin otro principio es imposible que un motivo tal pueda tener lugar. El interés de una nación requiere que la sucesión de la Corona sea fijada de un modo o de otro; pero es indiferente para su interés de qué manera está fijada; así, que si la relación de sangre no tiene un efecto independiente del interés público, jamás hubiera sido considerada sin una ley positiva y hubiera sido imposible que tantas leyes positivas o diferentes naciones pudieran haber coincidido en las mismas consideraciones e intenciones.

Esto nos lleva a considerar la quinta fuente de la autoridad, a saber: las leyes positivas, cuando los legisladores establecen una cierta forma de Gobierno y sucesión de los príncipes. A primera vista puede pensarse que ésta debe resolverse en alguno de los precedentes títulos a la autoridad. El poder legislativo, del que se deriva la ley positiva, debe ser establecido o por un contrato original o por la posesión duradera, posesión presente, conquista o sucesión, y, por consecuencia, la ley positiva debe derivar su fuerza de alguno de estos principios. Pero aquí es notable que aunque la ley positiva puede derivar su fuerza sólo de estos principios, sin embargo no adquiere toda su fuerza de los principios de que se deriva, sino que pierde una parte considerable de ella en la transición, como es natural imaginarlo. Por ejemplo, un Gobierno se establece durante varias centurias sobre un cierto sistema de leyes, formas y modos de sucesión. El poder legislativo establecido sobre esta larga sucesión cambia de un modo repentino todo el sistema e introduce una nueva Constitución en su lugar. Creo que pocos de los súbditos se creerán obligados a conformarse con esta alteración, a menos que muestre una tendencia evidente hacia el bien público, sino que se sentirán libres de restablecer el antiguo Gobierno. De aquí la noción de las leyes fundamentales que se supone son inalterables por la voluntad del soberano, y en Francia la ley sálica se entiende ser de esta naturaleza. Hasta dónde se extienden estas leyes fundamentales no se determina en ningún Gobierno ni es posible que se determine jamás. Existe una gradación insensible tal desde las leyes más importantes a las más triviales y de las más antiguas a las más modernas, que sería imposible poner límites al poder legislativo y determinar hasta qué limite puede introducir innovaciones en los principios del Gobierno. Es esto más obra de la imaginación y la pasión que de la razón.

Todo el que considere la historia de las diversas naciones del mundo, sus revoluciones, conquistas, aumento y disminución, modo en que se han establecido sus Gobiernos particulares y el derecho que sucesivamente se ha transmitido de una persona a otra, aprenderá a considerar como algo muy superficial las disputas concernientes a los derechos de los príncipes y se convencerá de que una adhesión

estricta a las reglas generales y la rígida lealtad a personas particulares y familias, a la que algunas gentes atribuyen tanto valor, son virtudes que participan menos de la razón que de la intolerancia y la superstición. En este particular el estudio de la historia confirma los razonamientos de la verdadera filosofía, que mostrándonos las cualidades originales de la naturaleza humana nos enseña a considerar las controversias en política como incapaces de una solución en muchos casos y como totalmente subordinadas a los intereses de la paz y la libertad. Cuando el bien público no exige un cambio evidentemente, es cierto que la concurrencia de los siguientes títulos de derecho, contrato original, posesión continuada, posesión presente, sucesión y leyes positivas, constituye el derecho más poderoso de la soberanía, y es éste justamente considerado como sagrado e inviolable; pero cuando estos títulos de derecho se hallan mezclados y contrapuestos en diferentes grados ocasionan frecuentemente una perplejidad y son menos capaces de solución por los argumentos de los legistas y los filósofos que por la espada de los soldados. ¿Quién puede decirme, por ejemplo, quién debía suceder a Tiberio, si Germánico o Druso, habiendo muerto aquél mientras que los dos vivían y no habiendo nombrado a ninguno de ellos sucesor? ¿Puede el derecho de la adopción ser considerado equivalente al de la sangre en una nación en la que tiene el mismo efecto en las familias privadas y tuvo lugar ya dos veces en la vida pública? ¿Puede Germánico ser estimado el hijo mayor por haber nacido antes que Druso o el menor porque ha sido adoptado después del nacimiento de su hermano? ¿Puede el derecho del hermano mayor ser tenido en cuenta en una nación en la que el hijo mayor no goza de ninguna ventaja en la sucesión de las familias privadas? ¿Puede el imperio romano al mismo tiempo ser estimado hereditario a causa de dos ejemplos o puede igualmente ser considerado como perteneciente al más fuerte o al poseedor presente por estar fundado en una tan reciente usurpación? Sean los que quieran los principios sobre los que pretendamos responder tales cuestiones y otras análogas, temo que jamás seremos capaces de satisfacer a un inquiridor imparcial que no tome un partido en las controversias políticas y no quiera satisfacerse con nada más que con la sólida razón y la filosofía.

Un lector inglés deseará aquí indagar este problema con respecto de la famosa revolución que tuvo una influencia tan beneficiosa sobre nuestra Constitución y que ha ido acompañada de consecuencias tan importantes. Hemos hecho notar ya que en el caso de una tiranía y opresión grande es legal tomar las armas aun contra el poder supremo, y que como el Gobierno es una mera invención humana para la mutua ventaja y seguridad, no impone ninguna obligación, ni natural ni moral, una vez que cesa de tener esta tendencia. Aunque este principio general se halle autorizado por el sentido común y la práctica de todos los tiempos, es ciertamente imposible para las leyes o para la filosofía establecer una regla particular por la que se pueda saber cuándo la resistencia es legal y decidir de las controversias que puedan surgir acerca de este asunto. No puede suceder sólo esto con respecto del poder supremo, sino que

es posible, aun en ciertas constituciones en las que la autoridad legislativa no reside en una única persona, que exista un magistrado tan eminente y poderoso que obligue a guardar silencio a las leyes en este particular. Este silencio no será sólo un efecto de su respeto, sino también de su prudencia, ya que es cierto que en la vasta variedad de circunstancias que se presentan en todos los Gobiernos un ejercicio del poder en un magistrado tan grande puede en un respecto ser beneficioso al bien público, mientras que en otras ocasiones es pernicioso y tiránico. A pesar de este silencio de las leyes en las monarquías limitadas, es cierto que el pueblo conserva aún el derecho de la resistencia, ya que es imposible, hasta en los Gobiernos más despóticos, privarle de él. La misma necesidad de defensa propia y el mismo motivo del bien público le conceden la misma libertad en un caso que en otro. Podemos observar además que en tales Gobiernos mixtos los casos en que la resistencia es legal deben ocurrir más frecuentemente, y debe tolerarse más que los súbditos se defiendan por la fuerza de las armas que en un Gobierno absoluto. No sólo cuando el magistrado principal interviene en medidas extremamente perniciosas por sí mismas para el bien público, sino cuando quiere usurpar los otros elementos de la Constitución y extender su poder más allá de los límites legales, es permitido resistirle y destronarle, aunque tal resistencia y violencia puedan, en el aspecto general de las leyes, ser consideradas como ilegales y sediciosas, pues, aparte de que nada es más esencial al interés público que el mantenimiento de la libertad pública, es evidente que si un Gobierno tal mixto se supone hallarse ya establecido, cada parte o miembro de la Constitución tiene el derecho de propia defensa y de mantener sus antiguos límites contra la usurpación de toda otra autoridad. Del mismo modo que la materia hubiera sido creada en vano si se hallase desprovista del poder de resistencia, sin el que cada parte no podría conservar una existencia distinta y el universo entero se amontonaría en un solo punto, es un gran absurdo suponer en un Gobierno un derecho sin un remedio para él o permitir que el poder supremo esté unido con el pueblo sin conceder que es legal para éste el defender su parte contra todo invasor. Por consiguiente, aquellos que parecen respetar nuestro libre gobierno y niegan el derecho de resistencia han renunciado a todas las pretensiones del sentido común y no merecen una respuesta seria.

No corresponde a mi propósito presente mostrar que estos principios generales se aplican a la pasada revolución y que todos los derechos y privilegios que pueden ser sagrados para una nación libre se hallasen en aquel tiempo amenazados del mayor peligro. Me agrada más abandonar este discutido asunto, si realmente admite discusión, y permítirme algunas reflexiones filosóficas que naturalmente surgen de tan importante suceso.

Primeramente podemos observar que si los lores y comunes, en nuestra Constitución, pudiesen sin razón de interés público deponer al rey actual o después de su muerte excluir al príncipe que por las leyes y costumbres establecidas debía suce-

derle, nadie estimaría este procedimiento legal o se creería obligado a contentarse con él. Pero si el rey, por sus prácticas injustas o sus intentos de un poder tiránico y despótico, perdiese su carácter legal, entonces no sólo es moralmente justo y conveniente a la naturaleza de la sociedad política destronarlo, sino que, lo que es más aún, nos inclinaremos a pensar que los miembros restantes de la Constitución adquieren el derecho de excluir a su próximo heredero y a escoger quien les agrade. Esto se funda en una propiedad muy particular de nuestro pensamiento e imaginación. Cuando un rey pierde su autoridad, su heredero, naturalmente, permanece en la misma situación que si el rey hubiera desaparecido por muerte, a menos que por mezclarse en la tiranía no pierda su autoridad también. Sin embargo, aunque esto pueda parecer razonable, fácilmente nos satisfacemos con la opinión contraria. La deposición de un rey en un Gobierno como el nuestro es ciertamente un acto que va más allá de la autoridad corriente y la asunción ilegal del poder para el bien público, que en el curso ordinario del Gobierno no puede pertenecer a ningún miembro de la Constitución. Cuando el bien público es tan grande y tan evidente que justifica esta acción, el uso recomendable de esta licencia nos lleva a atribuir al Parlamento el derecho de usar de licencias ulteriores, y siendo una vez transgredidos con aprobación los antiguos límites de las leyes, no nos hallamos inclinados a ser tan rigurosos confinándonos en sus límites. El espíritu continúa, naturalmente, una serie de acciones que ha comenzado, y no sentimos corrientemente ningún escrúpulo referente a nuestro deber después que la primera acción, del género que sea, ha sido realizada por nosotros. Así, en la revolución ninguno de los que pensaban que el destronamiento del padre era justificable estimaban hallarse limitados a su hijo, aún niño; aunque el desgraciado monarca hubiera muerto inocente en este tiempo y su hijo, por un accidente, hubiera atravesado el mar, no hay duda de que una regencia hubiera sido nombrada hasta que él hubiera llegado a la debida edad y pudiera ser repuesto en sus dominios. Como las propiedades más insignificantes de la imaginación tienen un efecto sobre los juicios del pueblo, es una muestra de la sabiduría de las leyes y del Parlamento aprovechar estas propiedades y elegir los magistrados en una o en otra línea, según como el vulgo les atribuya, naturalmente, autoridad y derecho.

Segundo: aunque la subida al trono del príncipe de Orange pudo en un principio dar ocasión a muchas disputas y pudo ser su derecho contestado, no debe aparecer ahora dudoso, sino haber adquirido una autoridad suficiente por los tres príncipes que le han sucedido en el mismo derecho. Nada es más usual, aunque nada puede parecer a primera vista más irracional, que este modo de pensar. Los príncipes parecen frecuentemente adquirir un derecho por sus sucesores lo mismo que por sus antecesores, y un rey que durante su vida pudo ser considerado como usurpador será considerado por la posteridad como un príncipe legal porque ha tenido la buena fortuna de poner su familia sobre el trono y de cambiar enteramente la forma de Gobierno. Julio César se considera como el primer emperador romano, mientras que

Sila y Mario, cuyos derechos eran iguales a los de éste, son tratados como tiranos y usurpadores. El tiempo y la costumbre dan autoridad a todas las formas de Gobierno y a todas las sucesiones de los príncipes, y el poder, que en un comienzo se hallaba fundado solamente en la injusticia y la violencia, llega a ser con el tiempo legal y obligatorio. No se detiene aquí el espíritu, sino que, retrocediendo sobre sus huellas, transfiere a los predecesores y antepasados el derecho que naturalmente atribuye a la posteridad, por hallarse relacionados y unidos en la imaginación. El actual rey de Francia hace a Hugo Capeto un príncipe más legal que Cromwell, del mismo modo que la libertad establecida de los holandeses no es una apología poco considerable para su obstinada resistencia contra Felipe II.

Sección XI

De las leyes de las naciones.

Cuando la sociedad civil ha sido establecida entre la mayor parte del género humano y han sido formadas diferentes sociedades contiguas las unas a las otras surge un nuevo sistema de deberes entre los estados vecinos, deberes adecuados a la naturaleza de las relaciones que mantienen los unos con los otros. Los tratadistas de política nos dicen que en todo género de relaciones un cuerpo político debe ser considerado como una persona, y de hecho esta aserción es justa en tanto que las diferentes naciones, del mismo modo que las personas privadas, requieren de la asistencia mutua y al mismo tiempo que su egoísmo y ambición son las fuentes perpetuas de la guerra y la discordia. Sin embargo, aunque las naciones en este particular se asemejen a los individuos, como son muy diferentes en otros respectos, no hay que maravillarse de que se determinen por máximas muy diferentes y den lugar a un nuevo sistema de reglas que nosotros llamamos las leyes de las naciones. Bajo este título comprendemos la inviolabilidad de las personas de los embajadores, la declaración de guerra, el abstenerse de envenenar las armas, con otros deberes del mismo género que son evidentemente calculados para las relaciones que son peculiares a las diferentes sociedades.

Aunque estas leyes se añaden a las leyes de la naturaleza, no las suprimen completamente, y se puede afirmar con seguridad que las tres reglas fundamentales de la justicia, la estabilidad de la posesión, su transmisión por consentimiento y la realización de las promesas, son deberes tanto de los príncipes como de los súbditos. El mismo interés produce el mismo efecto en ambos casos. Cuando la posesión no tiene estabilidad, la lucha debe ser continua. Cuando la propiedad no se transmite por consentimiento, no puede existir comercio alguno. Cuando las promesas no se observan, no puede haber ni ligas ni alianzas. Por consiguiente, las ventajas de la paz, comercio y auxilio mutuo nos hacen extender a los diferentes reinos las mismas nociones de justicia que tienen lugar entre los individuos.

Existe una máxima muy corriente en el mundo que pocos políticos conceden con gusto, pero que ha sido autorizada por la práctica de todas las edades, según la que existe un sistema de moral calculado para los príncipes, mucho más libre que el que debe regir para las personas privadas. Es evidente que esto no ha de ser entendido en el sentido más limitado de los deberes y obligaciones públicas ni será nadie tan extravagante que afirme que los tratados más solemnes no puedan tener fuerza entre los príncipes, pues cuando los príncipes realizan entre ellos tratados deben proponerse alguna ventaja por la ejecución de los mismos, y la espera de una ventaja tal para el futuro debe obligarlos a realizar su parte y debe establecer esta ley de la naturaleza. Por consiguiente, el sentido de esta máxima política es que aunque la moralidad de los príncipes tiene la misma extensión no tiene la misma fuerza que la de las personas privadas y puede ser violada por el motivo más trivial. Aunque esta proposición pueda parecer extraña a ciertos filósofos, será fácil defenderla sobre los principios con que explicamos el origen de la justicia y la equidad.

Cuando los hombres han hallado por experiencia que es imposible subsistir sin sociedad y que es imposible mantener la sociedad mientras se da libre curso a los apetitos, un interés tan urgente domina rápidamente sus acciones y les impone la obligación de observar las reglas que yo llamo leyes de justicia. Esta obligación de interés no permanece aquí, sino que, por el curso necesario de las pasiones y sentimientos, da lugar a la obligación moral del deber, cuando aprobamos las acciones que tienden a la paz de la sociedad y desaprobamos las que tienden a su perturbación. La misma obligación natural de interés tiene lugar entre reinos independientes y da lugar a la misma moralidad; así, que ninguno que profese tan corrompida moral aprobará que un príncipe voluntariamente y por su propio acuerdo no cumpla su palabra o viole un tratado. Sin embargo, podemos observar aquí que aunque las relaciones de diferentes Estados sean ventajosas y a veces necesarias no son tan necesarias y ventajosas como las que existen entre los individuos, sin las que es totalmente imposible para la naturaleza humana la existencia. Por consiguiente, ya que la obligación natural de justicia entre los diferentes Estados no es tan poderosa como entre los individuos, la obligación moral que surge de ella debe participar de su debilidad y debemos ser más indulgentes con un príncipe o un ministro que engaña a otro que con un caballero particular que rompe su palabra de honor.

Si se pregunta qué relación existe entre estas dos especies de moralidad responderé que ésta es una cuestión a la que no podemos dar una respuesta precisa y no es posible reducir a números esta relación que podemos fijar entre ellas. Se puede afirmar seguramente que esta relación se halla por sí misma, sin ninguna clase de estudio de los hombres, como podemos observarla en muchas otras ocasiones. La práctica del mundo va más lejos y nos enseña los grados de nuestro deber mejor que la más sutil filosofía que hasta ahora se haya inventado. Esto puede servir como una prueba convincente de que todos los hombres tienen una noción implícita de la

fundamentación de las reglas morales referentes a la justicia natural y civil y se dan cuenta de que surgen meramente de las convenciones humanas y del interés que tenemos en el mantenimiento de la paz y el orden, pues de otro modo la disminución de interés jamás produciría una relajación de la moralidad y jamás nos reconciliaría más fácilmente con la violación de la justicia entre los príncipes y repúblicas que en el comercio privado de un súbdito con otro.

Sección XII

De la castidad y la modestia.

Si alguna dificultad acompaña al sistema concerniente a las leyes de la naturaleza y de las naciones se referirá a la aprobación o censura universal que sigue a su observancia o violación, y que no se puede pensar suficientemente explicada por el interés general de la sociedad. Para evitar tanto como sea posible los escrúpulos de este género consideraré aquí otra serie de deberes, a saber: la modestia y la castidad, que pertenecen al bello sexo, y no dudo se hallará que estas virtudes son casos aún más notables de la actuación de los principios sobre los que yo he insistido.

Hay algunos filósofos que combaten con vehemencia las virtudes femeninas, y yo pienso que han ido demasiado lejos disipando errores populares cuando creen poder mostrar que no existe fundamento en la naturaleza para la modestia exterior que exigimos en las expresiones, traje y conducta del bello sexo. Creo que puedo economizarme el trabajo de insistir sobre un asunto tan claro, y me es dado proceder sin más preparación a examinar de qué manera estas nociones surgen de la educación de las convenciones voluntarias de los hombres y del interés de la sociedad.

Quien considere la longitud y debilidad de la infancia humana al mismo tiempo que el interés que ambos sexos tienen por su progenie verá fácilmente que debe existir una unión del hombre y la mujer para la educación de la juventud y que esta unión debe ser de duración considerable. Sin embargo, para inducir al hombre a imponerse a él mismo esta obligación y a someterse gustosamente a todas las fatigas y gastos a los que se halla por ella sujeto debe creer que sus hijos son los suyos propios y que su instinto natural no se dirige a un objeto injusto cuando da rienda suelta a su amor y ternura. Ahora bien: si examinamos la estructura del cuerpo humano hallaremos que esta seguridad es muy difícil de alcanzarse por nuestra parte y que ya que en la copulación de los sexos el principio de la generación pasa del hombre a la mujer, puede tener fácilmente lugar un error por parte del primero, aunque es totalmente imposible con respecto a la última. De esta observación trivial y anatómica se deriva la gran diferencia entre la educación y los deberes de los dos sexos.

Si un filósofo considerase el asunto a priori razonaría del siguiente modo: Los hombres son inclinados al trabajo para la alimentación y nutrición de sus hijos, por

la persuasión de que son realmente los propios, y, por consiguiente, es razonable y aun necesario darles alguna seguridad en este particular. Esta seguridad no puede consistir totalmente en la imposición de severos castigos para las transgresiones de la fidelidad conyugal por parte de la mujer, puesto que estos castigos públicos no pueden ser infligidos sin prueba legal, lo que es difícil de encontrar en este asunto. ¿Qué imposición, por consiguiente, debemos imponer a la mujer para equilibrar una tentación tan fuerte como es la que tienen con respecto a la infidelidad? No parece existir más imposición posible que el castigo de la mala fama o reputación, castigo que tiene una poderosa influencia sobre el espíritu humano y que al mismo tiempo es infligido por el mundo valiéndose de presunciones y conjeturas y de pruebas que jamás se admitirían ante un tribunal de justicia. Por consiguiente, para imponer un debido dominio sobre sí al sexo femenino debemos unir un grado peculiar de vergüenza con su infidelidad, sobre todo con la que surge meramente de su injusticia, y debemos conceder una alabanza proporcionada a su castidad.

Sin embargo, aunque éste es un motivo muy poderoso para la fidelidad, nuestro filósofo descubrirá rápidamente que no basta por sí solo para este propósito. Todas las criaturas humanas, especialmente las del sexo femenino, se inclinan a abandonar los motivos remotos en favor de una tentación presente. La tentación es aquí la más fuerte imaginable; su aproximación es insensible y seductora, y una mujer fácilmente halla, o se vanagloria de hallar, ciertos medios de proteger su reputación y evitar todas las consecuencias perniciosas de sus placeres. Por consiguiente, es necesario que, aparte de la infamia que acompaña a tales licencias, debe existir algún precedente retraimiento o temor que pueda evitar la aproximación primera y pueda dar al sexo femenino repugnancia por todas las expresiones, posturas y libertades que tienen inmediata relación con este placer.

Tal sería el razonamiento de nuestro filósofo especulativo; pero yo estoy persuadido de que si no tiene un conocimiento perfecto de la naturaleza humana lo considerará como una especulación quimérica y estimará la infamia que acompaña a la infidelidad y el temor a toda su aproximación como principios que serían más de desear que de esperar en este mundo. ¿Por qué medios, dicen, persuadir al género humano que las transgresiones del deber conyugal son más infames que cualquier otro género de injusticia, cuando es evidente que son más excusables por lo grande de la tentación? ¿Y qué posibilidad existe de conceder temor a la aproximación del placer, para el cual la naturaleza ha dado una inclinación tan fuerte y una inclinación que es absolutamente necesaria de satisfacer para la propagación de la especie?

Pero los razonamientos especulativos, que cuestan tanto trabajo a los filósofos, se forman naturalmente por las gentes y sin reflexión, del mismo modo que dificultades que parecen insolubles en teoría son fácilmente dominadas en la práctica. Los que tienen interés en la fidelidad de la mujer desaprueban, naturalmente, su infidelidad y toda aproximación a ella. Los que no tienen interés son llevados por la co-

rriente. La educación toma posesión de los espíritus dúctiles del bello sexo en su infancia. Y cuando una regla general de este género se halla establecida los hombres se inclinan a establecerla más allá de los principios de los que surgió en un comienzo. Así, los solteros, aun viciosos, no pueden preferir un caso de lascivia e impudor en la mujer, sino que esto los molesta. Aunque todas estas máximas hayan tenido una clara referencia a la generación, sin embargo, las mujeres que han pasado de la edad de tener hijos no tienen más privilegio en este respecto que las que se hallan en la flor de su juventud y de la belleza. Los hombres tienen implícitamente una noción de que todas estas ideas de modestia y decencia se refieren a la generación, puesto que no imponen las mismas leyes con la misma fuerza al sexo masculino, en el que esta razón no tiene lugar. La excepción es aquí clara y extensiva y se funda sobre una notable diferencia que produce una clara separación y disyunción de ideas. El caso no es el mismo con respecto a las diferentes edades de la mujer, por la razón de que, aunque los hombres conocen que estas nociones se hallan fundadas sobre el interés público, la regla general los lleva aún más allá del principio original y les hace extender las nociones de modestia sobre el sexo entero desde su más temprana infancia hasta la más extrema vejez y debilidad.

El valor, que es el punto de honor entre los hombres, deriva su mérito en gran parte de un artificio, del mismo modo que la castidad de la mujer, aunque posee alguna fundamentación en la naturaleza, como veremos más adelante.

En cuanto a las obligaciones a que se halla sometido el sexo masculino con respecto a la castidad, podemos observar, según las nociones generales del común sentir, que guardan la misma relación aproximadamente con las obligaciones de la mujer que las obligaciones de la ley de las naciones con la ley de la naturaleza. Es contrario al interés de la sociedad civil que los hombres tengan entera libertad de entregarse a sus apetitos sexuales; pero como este interés es más débil que el existente en el caso del sexo femenino, la obligación moral que surge de él ha de ser igualmente más débil. Para probar esto debemos tan sólo apelar a la práctica y los sentimientos de todas las naciones y tiempos.

Parte Tercera

De otras virtudes y vicios

Sección Primera

Del origen de las virtudes y vicios naturales.

Pasamos ahora a examinar las virtudes y vicios que son enteramente naturales y no dependen del artificio e invención de los hombres. El examen de éstos pondrá fin a nuestro sistema de moral.

El resorte capital o principio propulsor de las acciones del espíritu humano es el placer o el dolor, y cuando estas sensaciones se suprimen en nuestro pensamiento y en nuestro sentimiento somos en gran medida incapaces de pasión o acción y de deseo o volición. Los efectos más inmediatos del placer y dolor son las acciones del espíritu de aproximarse a algo o apartarse de algo, y que se hallan diversificadas en volición, deseo y aversión, pena y alegría, esperanza y temor, según como el placer o el dolor cambia la situación y se hace más probable o improbable, cierto o incierto, o es considerado fuera de nuestro poder en el momento presente. Cuando al mismo tiempo que esto los objetos que causan placer o pena adquieren una relación con nosotros o los otros, continúan excitando deseo o aversión, pena o alegría; pero causan también al mismo tiempo las pasiones indirectas de orgullo y humildad, amor u odio, que en este caso tienen una doble relación de impresiones e ideas con el dolor y el placer.

Hemos hecho observar ya que las distinciones morales dependen enteramente de ciertos sentimientos peculiares de dolor o placer y que cualquier cualidad espiritual que en nosotros o los otros nos produce satisfacción por su consideración o contemplación es en consecuencia virtuosa, del mismo modo que todo lo que dentro de este género produce dolor es vicioso. Ahora bien: puesto que toda cualidad en nosotros o los otros que causa placer produce siempre orgullo o amor, del mismo modo que todo lo que produce dolor despierta la humildad o el odio, se sigue que se han de considerar como equivalentes con respecto a nuestras cualidades mentales las dos

propiedades: virtud y poder de producir amor u orgullo, y vicio y poder de producir humildad u odio. Por consiguiente, en cada caso debemos juzgarle la una por la otra y podemos declarar virtuosa una cualidad del espíritu cuando produce amor u orgullo y viciosa cuando causa odio o humildad.

Que una acción sea virtuosa o viciosa es tan sólo un signo de alguna cualidad o carácter y debe depender esto de principios duraderos del espíritu, que se extienden sobre la conducta total y penetran en el carácter personal. Las acciones mismas, no procediendo de un principio constante, no tienen influencia sobre el amor o el odio, orgullo o humildad, y por consiguiente no son consideradas jamás en la moralidad.

Esta reflexión es evidente por sí misma y merece ser tenida en cuenta, siendo de la mayor importancia para el presente asunto. No debemos considerar nunca una acción particular en nuestra investigación concerniente al origen de la moral, sino tan sólo la cualidad o carácter de que la acción procede. Este sólo es duradero suficientemente para afectar nuestros sentimientos concernientes a la persona. Las acciones son, de hecho, mejores indicaciones del carácter que las palabras o aun los deseos y sentimientos; pero solamente en tanto que son tales indicaciones, porque van acompañadas de amor u odio, alabanza o censura.

Para descubrir el verdadero origen de la moral y el del amor u odio que surge de estas cualidades mentales debemos entrar muy profundamente en el asunto y comparar algunos principios que ya han sido examinados y explicados.

Podemos comenzar considerando de nuevo la naturaleza y fuerza de la simpatía. Los espíritus de todos los hombres son similares en sus sentimientos y operaciones, y no puede ser influido uno de ellos por alguna afección de la que todos los demás no sean en algún grado susceptibles. Lo mismo que en las cuerdas enlazadas de un modo igual el movimiento de la una se comunica al resto de ellas, las afecciones pasan rápidamente de una persona a otra y ejecutan movimientos correspondientes en toda criatura humana. Cuando yo veo los efectos de la pasión en la voz y gestos de una persona mi espíritu pasa inmediatamente de estos efectos a sus causas y se forma una idea vivaz de la pasión tal, que se convierte en el momento en la pasión misma. De igual modo, cuando yo percibo las causas de una emoción mi espíritu es llevado a sus efectos y afectada con una emoción igual. Si yo me hallase presente a una de las más terribles operaciones de la cirugía es cierto que, antes que comenzase, la preparación de los instrumentos, la colocación de los vendajes en orden, el calentar los hierros, con todos los signos de ansiedad y preocupación del paciente y los asistentes, tendrían un gran efecto sobre mi espíritu y excitarían los sentimientos más poderosos de piedad y terror. Ninguna pasión de otro sujeto se descubre por sí misma inmediatamente al espíritu. Solamente somos sensibles a sus causas y efectos. De éstos inferimos la pasión y, por consecuencia, éstos son los que dan lugar a nuestra simpatía.

Nuestro sentido de la belleza depende en gran parte de este principio, y cuando un objeto tiene tendencia a producir placer en su poseedor es considerado siempre como bello, del mismo modo que todo objeto que tiene tendencia a producir dolor es desagradable y feo. Así, lo conveniente de una casa, la fertilidad de un campo, la fuerza de un caballo, la capacidad, seguridad y rapidez para navegar de un barco constituyen la belleza capital de estos varios objetos. Aquí el objeto que se llama bello agrada tan sólo por su tendencia a producir un cierto efecto. Este efecto es el placer o la ventaja de alguna otra persona. Ahora bien: el placer de un extraño por el que no experimentamos amistad nos agrada tan sólo por la simpatía. A este principio, por consiguiente, se debe la belleza que hallamos en todo lo que es útil. Qué elemento tan considerable de la belleza es éste lo veremos después de reflexionar sobre ello. Siempre que un objeto tiene la tendencia a producir placer en el poseedor, o, con otras palabras, es la causa propia del placer, es seguro que agradará al espectador por una delicada simpatía con el poseedor. Las más de las obras de arte se estiman bellas en proporción a su adecuación para el uso del hombre, y aun muchas de las producciones de la naturaleza tienen su belleza en este origen. Hermosura y belleza no son en muchas ocasiones una cualidad absoluta, sino relativa, y no nos agradan más que por su tendencia a producir lo que es agradable(72).

El mismo principio produce en muchos casos tanto nuestro sentimiento de moral como el de belleza. Ninguna virtud es más estimada que la justicia y ningún vicio más odiado que la injusticia, y no hay otras cualidades que vayan más lejos para fijar este carácter que el ser amable u odioso. Ahora bien: la justicia es una virtud moral meramente porque posee la tendencia hacia el bien del género humano y de hecho no es más que una invención artificial para este propósito. Lo mismo puede decirse de la obediencia de las leyes de las naciones, de la modestia y de las buenas maneras. Todas ellas son meros artificios humanos para el interés de la sociedad. Puesto que existe un sentimiento muy fuerte de la moral, que en todas las naciones y en todos los tiempos lo ha acompañado, debemos conceder que la reflexión sobre la tendencia del carácter y las cualidades mentales es suficiente para producirnos el sentimiento de aprobación y censura. Ahora bien: dado que los medios para un fin pueden ser sólo agradables cuando el fin es agradable y que el bien de la sociedad cuando nuestro interés no está contra ello o el de nuestros amigos agrada por simpatía, se sigue que la simpatía es el origen de la estima que concedemos a toda las virtudes artificiales.

Así, resulta que la simpatía es un principio muy poderoso de la naturaleza humana, que tiene una gran influencia sobre nuestro sentido de la belleza y que produce nuestro sentimiento de la moral en todas las virtudes artificiales. De aquí podemos presumir que da lugar también a muchas de las otras virtudes y que las cualidades adquieren nuestra aprobación por su tendencia al bien del género humano. Esta presunción debe convertirse en certidumbre cuando hallemos que estas cualidades que

aprobamos naturalmente poseen esta tendencia y hacen al hombre propio para la sociedad, mientras que las cualidades que desaprobamos naturalmente tienen la tendencia contraria y hacen las relaciones con la persona que las posee peligrosas o desagradables. Habiendo hallado que tendencias tales tienen fuerza suficiente para producir los más fuertes sentimientos morales, no podemos en estos casos buscar razonablemente jamás otra causa de aprobación o censura, siendo una máxima inviolable en la filosofía que cuando una causa particular es suficiente para un efecto debemos contentarnos con ella y no debemos multiplicar las causas sin necesidad. Hemos logrado experimentos en las virtudes artificiales en los que la tendencia de las cualidades al bien de la sociedad eran la única causa de nuestra aprobación, sin existir rastro de la participación de otro principio. De aquí vemos la fuerza de este principio. Cuando este principio puede tener lugar y la cualidad aprobada es realmente beneficiosa para la sociedad, un verdadero filósofo no buscará jamás otro principio para explicar la más decidida aprobación y estima.

Nadie puede dudar de que muchas de las virtudes naturales tienen esta tendencia al bien de la sociedad. Mansedumbre, beneficencia, caridad, generosidad, clemencia, moderación y equidad poseen la mayor consideración entre las cualidades morales, y se denominan comúnmente virtudes sociales para indicar su tendencia al bien de la sociedad. Sucede esto hasta tal punto que algunos filósofos han expuesto que todas las distinciones morales son un producto del artificio y la educación porque los políticos hábiles han intentado dominar las pasiones turbulentas de los hombres y hacerlos laborar por el bien público mediante las nociones de honor y vergüenza. Este sistema, sin embargo, no concuerda con la experiencia, pues primeramente existen otras virtudes y vicios además de los que tienen esta tendencia hacia la ventaja y desventaja pública. Segundo: si los hombres no tuviesen un sentimiento natural de aprobación o censura no podría haber sido esto despertado por los políticos, ni las palabras laudable y digno de alabanza, censurable y odioso serían más inteligibles que si perteneciesen a un lenguaje desconocido totalmente para nosotros, como ya lo hemos hecho observar. Sin embargo, aunque este sistema sea erróneo, puede enseñarnos que las distinciones morales surgen en gran medida de la tendencia de cualidades y caracteres hacia los intereses de la sociedad y que la preocupación por este interés es la que nos hace aprobarlas o desaprobarlas. Ahora bien: nosotros no tenemos un interés tan extenso por la sociedad más que mediante la simpatía, y, por consiguiente, este principio es el que nos aparta hasta tal punto de nosotros que nos proporciona el mismo placer o dolor por los caracteres de los otros que si éstos tendieran hacia nuestra propia ventaja o desventaja.

La única diferencia existente entre las virtudes naturales y la justicia está en que el bien que resulte de la primera surge de cada acto particular y es objeto de alguna pasión natural, mientras que un acto separado de justicia considerado en sí mismo puede ser contrario frecuentemente al bien público, y sólo la concurrencia del géne-

ro humano en un esquema o sistema de acción es lo ventajoso. Cuando ayudo a las personas que se hallan en la desgracia, mi motivo es mi humanidad natural y hasta donde llega mi auxilio he promovido la felicidad de mis semejantes; pero si examinamos todas las cuestiones que se presentan ante un tribunal de justicia hallaremos que, considerando aparte cada caso, será un ejemplo de humanidad frecuentemente decidir en contra de las leyes de justicia y no conformarse a ella. Los jueces toman el caudal de un hombre pobre para entregárselo a un rico, conceden al disoluto el trabajo del industrioso y ponen en manos de los viciosos los medios de dañarse a sí mismos y de dañar a los demás. El sistema total, sin embargo, de la ley y la justicia es ventajoso para la sociedad, y en consideración a esta ventaja fue por lo que los hombres la establecieron mediante sus convenciones voluntarias. Una vez que fue establecida por estas convenciones, va siempre naturalmente acompañada con un fuerte sentimiento moral que no puede proceder más que de nuestra simpatía con los intereses de la sociedad. No necesitamos otra explicación de esta estima que acompaña a las virtudes naturales que tienen tendencia hacia el bien público.

Debo añadir además que existen varias circuns tancias que hacen esta hipótesis mucho más probable con respecto a las virtudes naturales que con respecto a las artificiales. Es cierto que la imaginación es más afectada por lo que es particular que por lo general y que los sentimientos se despiertan siempre con dificultad cuando sus objetos son en cierto grado vagos e indeterminados. Ahora bien: cada acto particular de justicia no es beneficioso para la sociedad, sino todo el esquema o sistema, y no puede quizá ser una persona particular por la cual nos interesamos la que recibe un beneficio de la justicia, sino el todo social. Por el contrario, todo acto particular de generosidad o ayuda del industrioso o del indigente es beneficioso para una persona particular que no es indigna de él. Es más natural, por consecuencia, pensar que las tendencias de la última virtud afectarán nuestros sentimientos y exigirán nuestra aprobación que pensar que lo hagan las primeras, y, por consiguiente, ya que hallamos que la aprobación de las primeras sufre en sus tendencias, podemos adscribir con más razón la misma causa a la aprobación de las últimas. En un número de efectos similares, si una causa es descubierta para uno, podemos extender esta causa a todos los otros efectos que pueden ser explicados por ella; pero podemos hacerlo mucho más aún si estos otros efectos van acompañados con circunstancias peculiares que facilitan la acción de la causa.

Antes de que vaya más lejos debo hacer observar dos notables circunstancias en este asunto que pueden parecer objeciones para el sistema presente. La primera puede ser explicada así: Cuando alguna cualidad o carácter posee una tendencia hacia el bien del género humano, nos agrada y la aprobamos porque presenta la idea vivaz de placer, idea que nos afecta por simpatía y es en sí misma un género de placer; pero como esta simpatía es muy variable y puede pensarse que nuestros sentimientos morales admiten las mismas variaciones, simpatizamos más con personas contiguas

a nosotros que con personas que están remotas, con nuestros próximos que con los extraños, con nuestros compatriotas que con los extranjeros. A pesar de esta variación de nuestra simpatía concedemos la misma aprobación a las mismas cualidades morales en China que en Inglaterra; aparecen igualmente virtuosas y exigen igualmente la estima de un espectador juicioso. La simpatía varía sin una variación de nuestra estima. Nuestra estima, por consiguiente, no procede de la simpatía.

A esto respondo que la aprobación de las cualidades morales no se deriva de la razón o de una comparación de ideas, sino que procede enteramente del sentido moral y de ciertos sentimientos de placer o disgusto que surgen ante la contemplación o consideración de cualidades o caracteres particulares. Ahora bien: es evidente que los sentimientos, derívense de donde se quiera, deben variar según la distancia o contigüidad de los objetos y que yo no siento el mismo placer vivaz por las virtudes de una persona que vivió en Grecia hace dos mil años que por las virtudes de un amigo familiar y por la de mis próximos. Yo no digo que estime la una más que la otra, y, por consiguiente, si la variación del sentimiento sin la variación de la estima es una objeción, deben tener igual fuerza contra todo otro sistema que contra el de la simpatía. Sin embargo, si se considera el asunto debidamente, no tiene fuerza alguna y es lo más fácil en el mundo explicarla. Nuestra situación con respecto a las personas y cosas está en fluctuación continua, y un hombre que se halla a distancia nuestra puede en un tiempo breve convertirse en nuestro familiar y próximo. Además, todo hombre particular tiene una posición peculiar con respecto a los otros y es imposible que podamos mantener un trato reciproco en términos razonables si cada uno de nosotros considera los caracteres y las personas sólo como aparecen desde su punto de vista particular. Por consiguiente, para evitar estas continuas contradicciones y llegar a un juicio más estable de las cosas nos fijamos en algunos puntos de vista firmes y generales y siempre nos colocamos en nuestros pensamientos en ellos, cualquiera que sea nuestra situación presente. De igual modo la belleza externa se determina meramente por el placer, y es evidente que un porte hermoso no puede producir tanto placer cuando se ve a la distancia de veinte pasos como cuando se halla más cerca de nosotros. Sin embargo, no decimos que nos parece menos hermoso, porque sabemos qué efecto tendrá en una posición tal y por esta reflexión corregimos su apariencia del momento.

En general, todos los sentimientos son variables según nuestra situación de proximidad o lontananza con respecto a la persona censurada o alabada y según la disposición presente de nuestro espíritu; pero no consideramos estas variaciones en nuestras decisiones generales, sino que aplicamos los términos que expresan nuestro agrado o desagrado del mismo modo que si permaneciésemos en un mismo punto de vista. La experiencia nos enseña pronto este procedimiento para corregir nuestros sentimientos, o al menos para corregir nuestro lenguaje cuando los sentimientos son más tenaces e inalterables. Nuestro servidor, si es diligente y fiel, puede despertar

sentimientos más fuertes de amor y ternura que Marco Bruto, tal como nos lo presenta la historia; pero no decimos por esto que el carácter del primero es más laudable que el del último. Sabemos que si nos aproximásemos igualmente al famoso patricio nos produciría un grado mucho mayor de afección y admiración. Tales correcciones son comunes con respecto a todos los sentidos, y de hecho sería imposible que pudiésemos hacer uso del lenguaje o comunicar nuestros sentimientos a los otros si no corrigiésemos la apariencia momentánea de las cosas y superásemos nuestra situación presente.

Por consiguiente, por la influencia del carácter y cualidades sobre aquellos que tienen un trato con otra persona los censuramos o alabamos. No consideramos si las personas afectadas por estas cualidades son nuestros próximos o extraños, compatriotas o extranjeros. Es más: superamos nuestro presente interés en tales juicios y no censuramos a un hombre por oponérsenos a algunas de nuestras pretensiones cuando su propio interés se halla particularmente comprometido en ello. Permitimos un cierto grado de egoísmo en los hombres porque sabemos que es inseparable de la naturaleza humana e inherente a nuestra estructura y constitución. Mediante esta reflexión corregimos los sentimientos de censura que surgen naturalmente de esta oposición.

Sin embargo, aunque el principio general de nuestra censura o alabanza pueda ser corregido por estos principios, es cierto que no son totalmente eficaces ni nuestras pasiones corresponden frecuentemente a la presente teoría. Rara vez los hombres aman de corazón lo que se halla lejos de ellos y lo que no redunda en su particular beneficio, del mismo modo que no es menos raro encontrar personas que puedan perdonar a los otros la oposición que hacen a su propio interés, aunque sea justificable esta oposición por las reglas generales de la moralidad. Aquí nos contentamos diciendo que la razón requiere una conducta tal, imparcial, pero que rara vez podemos someternos a ella y que las pasiones no siguen fácilmente la determinación de nuestro juicio. Este lenguaje será fácilmente entendido si consideramos lo que dijimos primeramente referente a la razón que es capaz de oponerse a las pasiones, y que hallamos que no era más que una determinación general tranquila de las pasiones fundada en alguna consideración distante o reflexión. Cuando pronunciamos nuestros juicios acerca de las personas meramente por la tendencia de su carácter hacia nuestro provecho o hacia el de nuestros amigos hallamos tantas contradicciones con nuestros sentimientos en la sociedad y conversación y tal incertidumbre por los incesantes cambios de nuestra situación, que buscamos algún otro criterio de mérito o demérito que no puede admitir una variación tan grande. Habiéndonos librado así de nuestro primer punto de vista, no podemos fijar la atención después tan cómodamente por ningún medio como por la simpatía con los que tienen algún comercio con la persona que consideramos. Esta se halla lejos de ser tan vivaz como cuando nuestro propio interés o el interés de nuestros amigos se halla en juego y no

tiene una influencia análoga sobre nuestro amor y odio, sino que, hallándose de acuerdo con nuestros principios generales y tranquilos, se dice que tiene una autoridad igual sobre nuestra razón y determina nuestro juicio y opinión. Censuramos igualmente una acción mala que leemos en la historia que la realizada en nuestra vecindad un día de éstos; el sentido de esto es que sabemos por reflexión que la primera acción despertaría un sentimiento de desaprobación tan fuerte como la última si se hallase en la misma situación.

Paso ahora a la segunda circunstancia notable que me propongo indagar. Cuando una persona posee un carácter que su tendencia natural es beneficiosa para la sociedad, la estimamos virtuosa, y nos agrada la consideración de este carácter aunque accidentes particulares impidan su actuación y la incapaciten para ser útil a sus amigos y país. La virtud en andrajos es aún virtud, y el amor que produce alcanza al hombre en un calabozo o en el desierto, donde la virtud no puede ejercitarse ya y está perdida para el mundo entero. Ahora bien: esto puede ser estimado como una objeción para el presente sistema. La simpatía nos interesa por el bien del género humano, y si la simpatía fuese el origen de nuestra estima de la virtud, el sentimiento de aprobación sólo podría tener lugar cuando la virtud lograse realmente su fin y fuese beneficiosa para el género humano. Cuando no alcanza este fin es sólo un medio imperfecto y, por consiguiente, jamás adquiere mérito alguno por este fin. La bondad de un fin puede conceder mérito tan sólo a los medios que son perfectos y que producen actualmente el fin.

A esto podemos replicar que cuando un objeto, en todas sus partes, se halla adecuado para alcanzar un fin agradable produce naturalmente placer y es estimado como bello aunque algunas circunstancias externas sean todavía necesarias para hacerlo totalmente efectivo. Es suficiente que todo sea completo en el objeto mismo. Una casa que está imaginada con gran conocimiento para todas las comodidades de la vida nos agrada por esta razón aunque quizá nos damos cuenta de que nadie vivirá en ella. Un suelo fértil y un clima agradable nos deleitan por la reflexión acerca de la felicidad que aportarán a sus habitantes aunque en el presente la comarca esté desierta y deshabitada. Un hombre cuyos miembros y hechura prometen fuerza y actividad se estima como hermoso aunque se halle condenado a una prisión perpetua. La imaginación experimenta una serie de pasiones concernientes a aquellos de que deben depender nuestros sentimientos de belleza. Estas pasiones son producidas por grados de vivacidad y fuerza que son inferiores a la creencia e independientes de la existencia real de sus objetos. Cuando un carácter es en todos respectos adecuado para el bien de la sociedad, la imaginación pasa fácilmente de la causa al efecto sin considerar que existen algunas circunstancias necesarias aún para hacer que la causa sea completa. Las reglas generales crean una especie de probabilidad que a veces influye nuestro juicio y siempre la imaginación.

Es cierto que cuando la causa es completa y una buena disposición va acompañada de buena fortuna que la hace realmente beneficiosa a la sociedad, produce un placer más grande en el espectador y va acompañada de una simpatía más vivaz. Somos más afectados por ella, y sin embargo no decimos que es más virtuosa o que la estimamos más. Nos damos cuenta que una alteración de la fortuna puede convertir la disposición favorable en completamente impotente y, por consiguiente, separamos tanto como es posible la buena fortuna de esta disposición. Es el mismo caso que cuando corregimos los diferentes sentimientos de la virtud que proceden de las diferentes distancias de los objetos con respecto a nosotros. Las pasiones no siguen siempre nuestras correcciones, pero estas correcciones sirven de un modo suficiente para regular nuestras nociones abstractas y se tienen sólo en cuenta cuando nos pronunciamos en general con respecto de los grados del vicio y la virtud.

Se ha observado por los tratadistas de estética que todas las palabras o sentencias que son difíciles para la pronunciación son desagradables al oído. No hay diferencia entre que un hombre las oiga pronunciar o las lea por lo bajo. Cuando paseo mi vista sobre las páginas de un libro imagino que lo oigo todo, y por la fuerza de la imaginación penetro en el desagrado que la lectura del mismo produciría al declamador. El desagrado no es real; pero como una composición de palabras semejante tiene una tendencia natural a producirlo, es esto suficiente para afectar nuestro espíritu con un sentimiento penoso y hacer el discurso duro y desagradable. Es un caso análogo a cuando una cualidad real, por circunstancias accidentales, resulta impotente y se halla privada de su influencia natural en la sociedad.

Basándonos en estos principios podemos fácilmente resolver una contradicción que puede presentarse entre la simpatía extensiva, de la que dependen nuestros sentimientos de virtud, y la generosidad limitada, que he hecho frecuentemente observar era natural al hombre y que suponen la justicia y la propiedad según el razonamiento presente. Mi simpatía con otro sujeto puede producirme el sentimiento de dolor o desaprobación cuando se presenta un objeto que tiene la tendencia a proporcionar a aquél dolor, aunque no me halle dispuesto a sacrificar algo de mi propio interés y a pasar por encima de mis pasiones para su satisfacción. Una casa puede desagradarme por sus malas condiciones para la comodidad del habitante y sin embargo puedo rehusarme el dar ni siquiera un chelín para reconstruirla. Los sentimientos deben llegar al corazón para guiar nuestras pasiones, pero no necesitan extenderse más allá de la imaginación para hacerla influir en nuestro gusto. Cuando una construcción parece torpe y vacilante a la vista es fea y desagradable aunque podamos estar plenamente seguros de la solidez de su estructura. Una especie de miedo causa este sentimiento de desaprobación, pero la pasión no es la misma que la que experimentamos cuando nos hallamos obligados a estar bajo un muro que realmente nos parece vacilante e inseguro. Las tendencias aparentes de los objetos afectan al espíritu, y las emociones que excitan son de igual especie que las que proce-

den de las consecuencias reales de los objetos, pero su cualidad afectiva es diferente. Es más: estas emociones son tan diferentes en su cualidad afectiva que pueden ser frecuentemente contrarias sin destruirse las unas a las otras, como cuando las fortificaciones de una ciudad perteneciente al enemigo son estimadas hermosas por razón de su fuerza, aunque podamos desear que sean totalmente destruidas. La imaginación se adhiere a las consideraciones generales de las cosas y distingue los sentimientos que surgen de ella de los que produce nuestra situación particular y momentánea.

Si examinamos los panegíricos que comúnmente se hacen de los grandes hombres hallaremos que las más de las cualidades que se les atribuyen pueden ser divididas en dos géneros, a saber: las que les hacen llevar a cabo su parte en la sociedad y las que les hacen útiles a sí mismos y los capacitan para trabajar por su propio interés. Su prudencia, templanza, frugalidad, industria, asiduidad, arresto, destreza, se celebran del mismo modo que su generosidad y humanidad. Si somos indulgentes con alguna cualidad que incapacita al hombre para representar un papel en la vida es ésta la indolencia, que no se supone que le priva de una parte de su capacidad, sino solamente que suspende su ejercicio, y esto sin inconveniente para la persona misma, puesto que es en alguna medida cosa de su propia elección. Sin embargo, la indolencia se concede siempre que es un defecto muy grande, si no extremo, y jamás a un amigo se le reconoce sometido a ella más que para salvar su carácter en otros aspectos más importantes. Se dice: podía hacer un papel si él quisiera aplicarse a ello; su entendimiento es sólido, su concepción rápida y su memoria tenaz, pero odia el trabajo y es indiferente a lo que respecta a su fortuna. Este hombre puede hallarse a veces sujeto a la vanidad, aunque con el aire de confesar su defecto, porque puede pensar que su incapacidad para el trabajo implica cualidades mucho más nobles, como un espíritu filosófico, un gusto fino, un ingenio delicado y un sentido para los placeres de la sociedad. Sin embargo, tomemos otro caso: supongamos una cualidad que, sin ser una indicación de otras cualidades buenas, incapacita a un hombre siempre para el trabajo y es fatal para sus intereses, como un entendimiento desatinado y un juicio absurdo de todo en la vida, inconstancia e irresolución o falta de habilidad en el manejo de los hombres y los negocios; todas éstas se concede que son imperfecciones del carácter, y muchos hombres preferirían tomar sobre sí los más grandes crímenes a ser sospechados de hallarse en algún grado sujetos a ellas.

Es una gran ventaja para nuestras investigaciones filosóficas hallar el mismo fenómeno diversificado por una serie de circunstancias, y descubriendo lo que es común entre los diversos casos podemos asegurarnos mejor de la verdad de una hipótesis de la que podemos hacer uso para explicarlo. Si no fuese estimado como virtud más que lo beneficioso para la sociedad, estoy persuadido que la explicación precedente del sentido moral debía ser también admitida, y esto con evidencia suficiente; pero esta evidencia debe aumentar para nosotros cuando hallemos otros gé-

neros de virtud que no admiten más explicación que nuestra hipótesis. Ved un hombre que no carece de un modo notable de sus cualidades sociales, pero que se recomienda principalmente por su destreza en los negocios, por la que ha salido por sí mismo de las más grandes dificultades y llevado los asuntos más delicados con una habilidad y prudencia singulares. Hallo que una estima hacia él surge inmediatamente en mí; su compañía me es una satisfacción, y antes de tener un trato ulterior con él preferiría prestarle un servicio que hacerlo a otros cuyo carácter es en todo respecto igual, pero es deficiente en este particular. En este caso las cualidades que me agradan son consideradas como útiles para la persona y como teniendo una tendencia a promover su interés y satisfacción. Se las considera tan sólo como medios para un fin y me agradan en proporción con su adecuación para este fin. El fin, por consiguiente, debe serme agradable. Pero ¿qué hace agradable el fin? La persona es extranjera; no me hallo de manera alguna interesado por ella y no me encuentro sometido a ninguna obligación para con ella; su felicidad no me preocupa más que la felicidad de todo ser humano, y de hecho, de toda criatura sensible; esto es, me afecta solamente por simpatía. Mediante este principio, siempre que descubro su felicidad o bien, en sus causas o en sus efectos, penetro tan profundamente en ello que me produce una emoción apreciable. La apariencia de las cualidades que tienen una tendencia a promoverla posee un efecto agradable sobre mi imaginación y despierta mi amor y mi estima.

Esta teoría puede servir para explicar por qué las mismas cualidades, en todos los casos, producen orgullo y amor, humildad y odio, y el mismo hombre es virtuoso o vicioso, perfecto o vil para los otros cuando lo es para sí mismo. Una persona en la que descubrimos una pasión o hábito que originalmente es tan sólo incómodo para ella misma se nos hace siempre desagradable por esta razón, lo mismo que, por otra parte, una persona cuyo carácter es sólo peligroso o desagradable a los otros no puede jamás hallarse satisfecha de sí misma en tanto que se da cuenta de esta desventaja. Esto no sólo puede observarse con respecto a los caracteres y a las maneras, sino que puede ser notado aun en las más pequeñas circunstancias. Una tos violenta en otro nos produce desagrado aunque en sí misma no nos afecta en lo más mínimo. Un hombre se sentirá mortificado si se le dice que tiene un aliento desagradable aunque es evidente que no constituye una molestia para él. Nuestra fantasía cambia fácilmente su situación o contemplándonos tal como aparecemos a los otros o considerando a los otros tal como se experimentan a sí mismos; penetramos por este medio en los sentimientos que de ningún modo nos pertenecen y por los que nada más que la simpatía es capaz de interesarnos. Esta simpatía nos lleva a veces tan lejos que nos sentimos desagradados con una cualidad cómoda para nosotros meramente porque desagrada a los otros, y nos hace desagradables a sus ojos aunque quizá no podemos tener nunca ningún interés en hacernos agradables a ellos.

Han existido muchos sistemas de moralidad, expuestos por los filósofos en todas las edades; pero si se los examina rigurosamente pueden ser reducidos a dos que tan sólo merecen nuestra atención. El bien y el mal moral son distinguidos ciertamente por nuestros sentimientos, no por nuestra razón; pero estos sentimientos pueden surgir o de la mera forma o apariencia de los caracteres y pasiones o de las reflexiones sobre su tendencia hacia la felicidad del género humano y de las personas particulares. Mi opinión es que las dos causas se hallan mezcladas en nuestro juicio o moral del mismo modo que lo están en nuestras decisiones referentes a los más de los géneros de la belleza externa, aunque soy también de la opinión que las reflexiones acerca de las tendencias o de las acciones tienen con mucho la mayor influencia y determinan lo más importante de nuestros deberes. Existen, sin embargo, casos de menos importancia en los que el gusto inmediato o sentimiento produce nuestra aprobación. El ingenio y una conducta fácil y desenvuelta son cualidades inmediatamente agradables a los otros y conquistan su amor y estima. Algunas de estas cualidades producen satisfacción en los otros por principios originales particulares de la naturaleza humana que no pueden ser explicados; otras pueden ser reducidas a principios que son más generales. Esto aparecerá mejor después de una investigación particular.

Del mismo modo que algunas cualidades adquieren su mérito por ser inmediatamente agradables a los otros, sin necesidad de ninguna tendencia hacia el interés público, se denominan algunas virtuosas por ser inmediatamente agradables a la persona misma que las posee. Cada una de las pasiones y actividades del espíritu tiene su peculiar cualidad afectiva, que debe ser agradable o desagradable. La primera es virtuosa; la segunda, viciosa. Esta peculiar cualidad afectiva constituye la naturaleza de las pasiones y, por consiguiente, no necesita ser explicada.

Sin embargo, aunque directamente la distinción de vicio y virtud parezca fluir inmediatamente de los placeres y dolores inmediatos que cualidades particulares nos causan a nosotros y los otros, es fácil observar que dependen también del principio de la simpatía, sobre el que se ha insistido. Nos agrada una persona que posee cualidades inmediatamente agradables a aquellos con quienes tiene relación aunque quizá nosotros mismos jamás obtengamos placer de ella. También nos agrada una persona posee cualidades que son inmediatamente agradables para ella misma aunque ellas no presten servicio alguno a ningún mortal. Para explicar esto debemos recurrir a los precedentes principios.

Resumiendo la hipótesis presente: toda cualidad del espíritu es denominada virtuosa cuando produce placer por la mera contemplación, del mismo modo que toda cualidad que produce dolor se llama viciosa. Este placer y este dolor pueden surgir de cuatro fuentes diferentes, pues logramos placer por la consideración de un carácter que se halla adecuado para ser útil a los otros o a la persona misma o que es agradable a los otros o a la misma persona. Alguien puede quizá mostrarse sorpren-

dido de que entre todos estos intereses y placeres nos olvidemos del nuestro propio, que nos toca tan de cerca en toda otra ocasión; pero nos satisfaremos fácilmente acerca de este asunto si consideramos que siendo diferentes todo placer particular e intereses de una persona, es imposible que los hombres se hallen de acuerdo acerca de sus sentimientos y juicios, a menos que escojan un punto de vista común desde el que puedan contemplar su objeto y que pueda hacer que aparezca idéntico a los demás. Ahora bien: al juzgar de los caracteres, el único interés o placer que aparece el mismo a todo espectador es el de la persona misma cuyo carácter se examina o el de personas que tienen una conexión con él, y aunque tales intereses y placeres nos afectan más débilmente que los nuestros, sin embargo, siendo más constantes y universales, contrarrestan a los últimos siempre en la práctica y son sólo admitidos en la especulación como criterio de virtud y moralidad. Sólo ellos producen esta particular cualidad afectiva o sentimiento del que dependen las distinciones morales.

Igualmente el merecimiento, bueno o malo, de la virtud o el vicio es una consecuencia evidente de los sentimientos de placer y dolor. Estos sentimientos producen amor u odio, y amor u odio, por la constitución original de la pasión humana, van acompañados con benevolencia o cólera, esto es, con un deseo de hacer feliz a la persona que amamos y desgraciada a la que odiamos. Hemos tratado de esto más detalladamente en otra ocasión.

Sección II

De la grandeza de alma.

Será oportuno ilustrar este sistema general de moral aplicándole a casos particulares de virtud y vicio y mostrando cómo el mérito o demérito surgen de los cuatro orígenes aquí explicados. Comenzaremos examinando las pasiones de orgullo y humildad y consideraremos el vicio y la virtud que se halla en su exceso o justa proporción. Un orgullo excesivo o concepto presuntuoso de nosotros mismos se estima siempre como vicioso y es universalmente odiado, del mismo modo que la modestia o un justo sentido de la debilidad se estima como virtuoso y despierta la buena voluntad de todo el mundo. Esto debe ser adscrito a la tercera de las cuatro fuentes de las distinciones morales, a saber: el agrado o desagrado inmediato que una cualidad produce a los otros, sin reflexión acerca de la tendencia de esta cualidad.

Para probar esto debemos recurrir a dos principios que son muy notables en la naturaleza humana. El primero de éstos es la simpatía y comunicación de sentimientos y pasiones, antes mencionadas. Tan estrecha e íntima es la correspondencia de las almas humanas, que apenas se aproxima a una persona a mí difunde sobre mi ser entero todas sus opiniones e influye en mi juicio en un grado mayor o menor. Aunque en muchas ocasiones mi simpatía con ella no vaya tan lejos que cambie total-

mente mis sentimientos y mi modo de pensar, en general no es nunca tan débil que no perturbe el fácil curso de mi pensamiento y no conceda una autoridad a la opinión que se me recomienda por su asentimiento y aprobación. No es de ninguna importancia el objeto al que ella y yo apliquemos nuestros pensamientos. Ya juzguemos de una persona indiferente o de una de mi mismo carácter, mi simpatía concede igual fuerza a su decisión, y aun sus sentimientos y su propio mérito me hacen considerarla del mismo modo que ella se considera a sí misma.

El principio de la simpatía es de una naturaleza tan poderosa e insinuante que penetra los más de nuestros sentimientos y pasiones y frecuentemente tiene lugar bajo la apariencia de su contrario, pues es notable que cuando una persona se me opone en algo a lo que yo me inclino marcadamente, y despierta mi pasión por la contradicción, experimento siempre un grado de simpatía con ella, y mi movimiento de ánimo no procede de otro origen. Podemos observar aquí un conflicto evidente o encuentro de dos pasiones y principios opuestos. Por una parte, existe la pasión o sentimiento que me es natural, y puede observarse que cuanto más fuerte una pasión es, más fuerte es la emoción. Debe existir también una pasión o sentimiento contrario, y esta pasión no puede proceder más que de la simpatía. Los sentimientos de los otros sujetos jamás pueden afectarnos más que convirtiéndose en cierto modo en los nuestros, en cuyo caso actúan sobre nosotros oponiéndose a nuestras pasiones y aumentándolas del mismo modo que si se hubiesen derivado originalmente de nuestro temperamento y disposición. Mientras permanecen encerradas en los espíritus de los otros jamás pueden tener alguna influencia sobre nosotros, y aun cuando son conocidas, si no atraen más que a la imaginación o concepción, como esta facultad se halla tan acostumbrada a objetos de todo género, una mera idea, aunque contraria a nuestros sentimientos e inclinaciones, jamás será por sí sola capaz de afectarnos.

El segundo principio que tengo en cuenta es el de comparación o el de la variación de nuestros juicios referentes a objetos según la relación que tienen con aquellos otros con los que los comparamos. Juzgamos más frecuentemente por comparación de los objetos que por su valor intrínseco, y consideramos todo como insignificante cuando lo ponemos en oposición con lo que es superior dentro del mismo género. Sin embargo, ninguna comparación es más clara que la que se refiere a nosotros mismos, y de aquí que en todas las ocasiones tenga lugar y se mezcle con las más de nuestras pasiones. Este género de comparación es totalmente contrario a la simpatía en su actuación, como ya lo hemos hecho observar al tratar de la compasión y malicia. En todos los géneros de compasión, un objeto nos hace obtener de otro con el que se compara una sensación contraria a la que surge de él mismo en su consideración directa e inmediata. La consideración directa del placer de otro nos produce naturalmente placer, y, por consiguiente, produce dolor cuando lo comparamos con el nuestro propio. Su dolor, considerado en sí mismo, es penoso, pero aumenta la idea de nuestra propia felicidad y nos concede placer.

Puesto que los principios de la simpatía y la comparación con nosotros mismos son completamente contrarios, merecerá la pena de detenernos para considerar qué reglas generales pueden crearse, además del temperamento particular de una persona, para que el uno o el otro prevalezcan. Supongamos que yo me hallo ahora en seguridad en tierra y quiero obtener algún placer mediante esta consideración: debo pensar en la miserable condición de los que se hallan en el mar durante una tormenta y debo tratar de hacer esta idea tan fuerte y vivaz como sea posible para hacerme más sensible a mi propia felicidad. Sin embargo, cualesquiera que sean los trabajos que me tome, la comparación jamás tendrá una eficacia igual a la que tendría si me hallase realmente en la orilla(73)

y viese un barco a cierta distancia arrastrado por una tempestad y en peligro constante de perecer sobre una roca o en un banco de arena. Sin embargo, supongo que esta idea llega a ser aún más vivaz. Supongamos que el barco se aproxima a mí, que yo puedo percibir el dolor pintado en los gestos de los marineros y pasajeros, oír sus gritos dolorosos, ver a los amigos más queridos decirse el último adiós o tomar juntos la resolución de perecer los unos en los brazos de los otros; ningún hombre tendrá un corazón tan duro que obtenga un placer de este espectáculo o resista a los movimientos de la más tierna compasión y simpatía. Es evidente, por consiguiente, que existe en este caso un término medio y que si la primera idea era demasiado débil no tenía influencia por la comparación, y si era, por otra parte, demasiado fuerte actuaba sobre nosotros por simpatía, que es lo contrario de la comparación. Siendo la simpatía la conversión de una idea en una impresión, exige una mayor fuerza y vivacidad en la idea que la que se requiere para la comparación.

Todo esto se aplica fácilmente al asunto presente. Descendemos mucho ante nosotros mismos cuando nos hallamos en presencia de un gran hombre o de un genio superior, y esta humildad constituye un ingrediente considerable del respeto que concedemos a nuestros superiores, de acuerdo con nuestro precedente razonamiento acerca de esta pasión. A veces, aun la envidia y el odio surgen de la comparación; pero en la mayor parte de los hombres no se pasa del respeto y la estima. Como la simpatía posee una influencia tan poderosa sobre el espíritu humano, hace que el orgullo tenga en cierto modo el mismo efecto que el mérito, y haciéndonos penetrar en los sentimientos elevados que el hombre orgulloso abriga de sí mismo presenta la comparación, que es tan mortificante y desagradable. Nuestro juicio no acompaña necesariamente el concepto laudatorio que tiene de sí mismo; pero es lo suficientemente sensible para admitir la idea que se le presenta y para que ésta adquiera un influjo sobre las concepciones inconexas de la imaginación.

Un hombre que en un rato de mal humor quisiese formar la noción de una persona poseyendo un mérito muy superior al suyo propio no se sentiría mortificado por esta ficción; pero si un hombre se nos presenta y estamos persuadidos realmente de que le somos inferiores en mérito, y si observamos en él un grado extraordinario de

orgullo o de alto concepto de sí mismo, la firme convicción que él tiene de su propio mérito se apodera de la imaginación y nos disminuye ante nuestros ojos de la misma manera que si él se hallase poseído de todas las buenas cualidades que se atribuye a sí mismo tan decididamente. Nuestra idea se encuentra aquí precisamente en el punto medio que se requiere para hacer que actúe sobre nosotros por comparación. Si fuera acompañada de la creencia y la persona pareciese poseer el mismo mérito que ella misma supone, tendría un efecto contrario y actuaría sobre nosotros por la simpatía. La influencia de este principio sería superior a la de la comparación, o sea lo contrario que sucede cuando el mérito de la persona parece ser inferior a sus pretensiones.

La consecuencia necesaria de estos principios es que el orgullo o el concepto presuntuoso de nosotros mismos debe ser vicioso, pues produce dolor en todos los hombres y se presenta a ellos en todo momento acompañado de una comparación desagradable. Es una observación trivial en filosofía, y aun en la vida y conversación corriente, que es nuestro propio orgullo el que hace que nos desagrade tanto el orgullo de las otras personas y que la vanidad nos es insoportable tan sólo porque somos vanos. El de carácter alegre se asocia naturalmente con el que es alegre, y el inclinado al amor, con el amoroso; pero el orgulloso jamás puede sufrir al orgulloso, y busca más bien la compañía de los que se hallan en disposición contraria. Como todos nosotros somos hasta cierto punto vanidosos, el orgullo es censurado y condenado universalmente por todo el género humano por poseer tendencia a causar dolor en los otros sujetos mediante la comparación. Y este efecto debe seguirse tanto más naturalmente cuanto que los que tienen un concepto mal fundado de sí mismos hacen siempre estas comparaciones y no tienen otro modo de mantener su vanidad. Un hombre de buen sentido y mérito se halla satisfecho de sí mismo independientemente de todas las consideraciones de los otros; pero un tonto debe hallar siempre una persona que sea más tonta para hacerle contentarse con sus propias dotes y entendimiento.

Aunque un concepto presuntuoso de nuestro propio mérito sea vicioso y desagradable, nada puede ser más laudable que tener una estima de nosotros mismos cuando realmente apreciamos cualidades que son estimables. La utilidad y ventaja para nosotros mismos de una cualidad es la fuente de la virtud, lo mismo que lo es su agrado para los otros, y es cierto que nada nos es más útil en la conducta de la vida que un justo grado de orgullo, que nos da confianza y seguridad en nuestros proyectos y empresas. Cualquiera que sea la cualidad de que nos hallemos dotados, ésta será completamente inútil si no nos damos cuenta de ella y si no concebimos designios que le sean adecuados. En todas las ocasiones necesitamos conocer nuestra propia fuerza, y si es permitido equivocarse en algún sentido, será más ventajoso equivocarse en favor de nuestro mérito que formarnos ideas acerca de él que estén por bajo de su justo valor.

Añádase a esto que aunque el orgullo o alabanza de sí mismo puede a veces ser desagradable a los otros es siempre agradable para nosotros mismos, del mismo modo que la modestia, aunque proporciona placer a todo el que la observa, produce frecuentemente dolor en la persona que se halla dotada de ella. Ahora bien: ha sido observado que nuestras propias sensaciones determinan el vicio y la virtud de una cualidad lo mismo que las sensaciones que ésta puede suscitar en los otros.

Así, la satisfacción de sí mismo y la vanidad no sólo son permitidas, sino requeridas en un carácter. Sin embargo, es cierto que la buena crianza y decencia requieren que evitemos todos los signos y expresiones que tienden a mostrar directamente esta pasión. Tenemos todos nosotros una parcialidad prodigiosa para con nosotros mismos, y si expresásemos claramente nuestros sentimientos en este particular nos produciríamos mutuamente la más grande indignación los unos a los otros, no sólo por la presencia inmediata de un asunto tan desagradable de comparación, sino también por lo contrario de nuestros juicios. Por consiguiente, del mismo modo que hemos establecido las leyes de la naturaleza para asegurar la propiedad en la sociedad y evitar la oposición del interés egoísta establecemos las reglas de la buena crianza para evitar la oposición del orgullo de los hombres y hacer el trato agradable e inofensivo. Nada es más desagradable que el concepto presuntuoso que un hombre tiene de sí mismo. Todo el mundo tiene casi una tendencia tan fuerte a este vicio. Nadie puede distinguir bien en sí mismo entre vicio y virtud o hallarse cierto de que está bien fundada su estima de su propio mérito; por estas razones todas las expresiones directas de esta pasión se condenan y ni hacemos excepción en esta regla en favor de los hombres de buen sentido y mérito. No se concede que se hagan a sí mismos claramente justicia en sus palabras más que las otras gentes se la hacen, y si muestran reserva y duda secreta con respecto a hacerse a sí mismos justicia en sus propios pensamientos son más aplaudidos. Esta inclinación impertinente y casi universal de los hombres a sobreestimarse a sí mismos nos ha producido un prejuicio tal contra la alabanza propia, que nos sentimos llevados a condenarla, según una regla general, siempre que la descubrimos, y sólo con alguna dificultad la concedemos como un privilegio a los hombres de buen sentido, y esto aun en sus más secretos pensamientos. Al menos debe reconocerse que alguna disimulación en este respecto es absolutamente requerida y que si abrigamos orgullo en nuestros pechos debemos mantener un exterior agradable y mostrar un aspecto de modestia y de deferencia mutua en toda nuestra conducta y vida. Debemos en toda ocasión mostrarnos prestos a preferir a nosotros los otros, a tratarlos con una especie de respeto aun cuando sean nuestros iguales, a parecer siempre los inferiores y últimos en la sociedad cuando no somos muy superiores a los demás, y si observamos estas reglas en nuestra conducta los hombre serán más indulgentes para nuestros sentimientos secretos cuando los revelamos de un modo indirecto.

No creo que nadie que tenga práctica del mundo y pueda penetrar en los sentimientos de los hombres afirmo que la humildad, la buena crianza y la decencia requieran de nosotros ir más allá del aspecto externo o que una absoluta sinceridad en este respecto sea estimada como un elemento de nuestro deber. Por el contrario, podemos observar que un orgullo o estima de sí mismo genuino y cordial, si se halla bien oculto y fundado, es esencial para el carácter de un hombre de honor y que no hay cualidad del espíritu que sea más indispensable requisito para procurar la estima y la aprobación del género humano. Existen ciertas deferencias y sumisiones mutuas que la costumbre exige de los diferentes rangos de los hombres, los unos con respecto de los otros, y todo el que se excede en este particular, si lo hace por interés, es acusado de bajeza; si por ignorancia, de simplicidad. Es necesario, por consiguiente, conocer nuestro rango y situación en el mundo, ya sea fijado por nuestro nacimiento, fortuna, empleo, talento o reputación. Es necesario experimentar el sentimiento y pasión del orgullo en conformidad con ello y regular nuestras acciones de acuerdo con esto. Se dirá que la prudencia puede bastar para regular nuestras acciones en dicho particular sin un orgullo real; responderé que aquí el objeto de la prudencia es conformar nuestras acciones en el general uso y costumbre y que es imposible que el aire oculto de superioridad pueda haber sido establecido y autorizado por la costumbre, a menos que éstos no fuesen habitualmente orgullosos y que esta pasión fuese en general aprobada cuando estuviese bien fundada.

Si pasamos de la vida y conversación corrientes a la historia, el razonamiento anterior adquiere una nueva fuerza al observar que todas las grandes acciones y sentimientos que han llegado a ser la admiración del género humano no se fundaron más que en el orgullo y la estima de sí mismo. «Id -decía Alejandro el Magno a sus soldados cuando no quisieron seguirle a la India-, id a contar a vuestros compatriotas que habéis dejado a Alejandro acabando la conquista del mundo.» Este pasaje fue particularmente admirado por el príncipe de Condé, como sabemos por Saint-Evremond. Dice el príncipe: «Alejandro, abandonado por sus soldados, entre bárbaros aún no completamente sometidos, experimentó en sí mismo una dignidad y derecho de mando tal que no pudo creer posible que nadie rehusase el seguirle. Le era indiferente hallarse en Europa, en Asia, entre los griegos y los persas: donde hallaba hombres imaginaba que había hallado súbditos.»

En general, podemos observar que todo lo que llamamos virtud heroica y admiramos por su carácter de grandeza y elevación de alma no es más que un orgullo continuo y bien establecido o participa con mucho de esta pasión. Valor, intrepidez, ambición, amor de la gloria, magnanimidad y las demás brillantes virtudes de este género contienen claramente un importante elemento de estima de sí mismo y derivan una gran parte de su mérito de este origen. De acuerdo con esto hallamos que muchos predicadores religiosos censuran estas virtudes como puramente paganas y naturales y nos presentan las excelencias de la religión cristiana, que coloca la hu-

mildad en el rango de las virtudes y corrige el juicio del mundo y aun de los filósofos, que tan generalmente admiran todos los esfuerzos del orgullo y la ambición. No pretenderé determinar si la virtud de la humildad ha sido bien entendida. Me contento con hacer la concesión de que el mundo estima naturalmente un orgullo bien regulado, que determina secretamente nuestra conducta sin manifestarse en expresiones inconvenientes de vanidad que puedan ofender la vanidad de los otros.

El mérito del orgullo o estima de sí mismo se deriva de dos circunstancias, a saber: su utilidad y su agrado para nosotros mismos, por las que nos capacita para nuestros asuntos y al mismo tiempo nos produce una satisfacción inmediata. Cuando va más allá de los debidos límites pierde la primera ventaja y hasta se hace perjudicial, razón por la que condenamos un orgullo y ambición extravagantes, aunque regulados por el decoro de la buena crianza y cortesía. Sin embargo, como esta pasión es aún agradable y sugiere una sensación elevada y sublime para la persona que se halla afectada por ella, la simpatía con esta satisfacción disminuye considerablemente la censura que naturalmente acompaña a su influencia peligrosa sobre nuestra conducta y vida. De acuerdo con esto podemos observar que un valor excesivo o magnanimidad, sobre todo cuando se desarrolla bajo los reveses de la fortuna, contribuye en gran medida al carácter de un héroe y concederá a una persona la admiración de la posteridad, al mismo tiempo que echa a perder sus asuntos y le lleva a peligros y dificultades que no habría conocido de otro modo.

El heroísmo o gloria militar es muy admirado por la generalidad de los hombres. Lo consideran como el género más sublime de mérito. Los hombres de reflexión fría no se sienten exaltados en sus alabanzas con respecto a él. Las infinitas confusiones y desórdenes que ha causado en el mundo disminuyen mucho su mérito a sus ojos. Cuando quieren oponerse a las ideas populares en este respecto, pintan los males que esta supuesta virtud ha producido para la sociedad humana: la destrucción de imperios, la devastación de regiones, el saqueo de ciudades. Mientras estos males se hallan presentes a nosotros nos sentimos más inclinados a odiar que a admirar la ambición de los héroes; pero cuando fijamos nuestra vista en la persona misma que es el autor de todo este daño, hay algo tan deslumbrador en su carácter, su mera contemplación eleva el alma de tal modo, que no podemos rehusarle nuestra admiración. El dolor que sentimos por su tendencia a perjudicar a la sociedad es dominado por una simpatía más fuerte y más inmediata.

Así, nuestra explicación del mérito o demérito que acompaña a los grados de la estima de sí mismo puede servir como un argumento poderoso en favor de mi precedente hipótesis, mostrando los efectos de los principios antes expuestos en todas las variaciones de nuestros juicios referentes a la pasión. No nos será solamente ventajoso este razonamiento mostrándonos que la distinción de vicio y virtud surge de cuatro principios, la ventaja y el placer de la persona misma y la ventaja y el placer

de los otros, sino que también nos proporcionará una prueba rigurosa de algunos elementos secundarios de nuestra hipótesis.

Nadie que considere como es debido este asunto experimentará escrúpulo alguno para conceder que un acto de mala crianza o una expresión de orgullo o altanería nos es desagradable solamente porque tropieza con nuestro propio orgullo y nos lleva por simpatía a la comparación que causa la pasión desagradable de la humildad. Ahora bien: como censuramos una insolencia de tal género aun en una persona que siempre ha sido atenta con nosotros, es más aún, en una persona cuyo nombre sólo nos es conocido por la historia, se sigue que nuestra desaprobación procede de la simpatía con los otros y de la reflexión acerca de que un carácter semejante es altamente desagradable y odioso para todo el que conversa o tiene trato con la persona que los posee. Simpatizamos con estas personas en su desagrado, y como su desagrado procede en parte de la simpatía con la persona que las molesta, podemos observar aquí un doble efecto de la simpatía, lo que constituye un principio muy semejante al que hemos observado en otra ocasión(74).

Sección III

De la bondad y la benevolencia.

Habiendo así explicado el origen de la alabanza y aprobación que acompaña a todo lo que llamamos grande en las afecciones humanas, procedemos ahora a dar una explicación de su bondad y a mostrar de dónde se deriva su mérito.

Una vez que la experiencia nos ha dado un conocimiento sólido de los asuntos humanos y nos ha mostrado la relación que guardan con las pasiones humanas, percibimos que la generosidad de los hombres es muy limitada y que rara vez se extiende más allá de sus amigos y familia, o todo lo más de su tierra natal. Conociendo así la naturaleza del hombre, no esperamos cosas imposibles de él, sino que limitamos nuestra vista al pequeño círculo en que las personas se mueven cuando queremos formular un juicio referente a su carácter moral. Cuando la tendencia natural de estas pasiones las lleva a ser serviciales y útiles en su esfera, aprobamos su carácter y amamos a estas personas por una simpatía con los sentimientos de los que tienen una conexión más particular con ellas. Estamos obligados a olvidar rápidamente nuestros intereses en un juicio de este género, en razón de las contradicciones perpetuas que encontramos en la sociedad y conversación por parte de personas que no se hallan colocadas en la misma situación y no tienen el mismo interés que nosotros. El único punto de vista en el que coinciden nuestros sentimientos con los de los otros es el que se toma cuando consideramos la tendencia de una pasión hacia la ventaja o daño de los que tienen una conexión inmediata o trato con la persona que la experimenta, y aunque esta ventaja o daño sea frecuentemente muy remoto a nosotros mismos, a veces, sin embargo, está muy próximo de nosotros y nos interesa

poderosamente por la simpatía. Extendemos esta preocupación fácilmente a otros casos que son semejantes, y cuando éstos son muy remotos, nuestra simpatía es proporcionalmente más débil y nuestra alabanza o censura menos fuerte y más dudosa. Es éste el mismo caso que el de nuestros juicios referentes a los cuerpos externos. Todos los objetos parecen disminuir por la distancia; pero aunque la apariencia de los objetos a nuestros sentidos sea el patrón original por el cual los juzgamos, no podemos decir que disminuyen realmente por la distancia, sino que corrigiendo la apariencia por la reflexión llegamos a un juicio más constante y estable acerca de ellos. De igual modo, aunque la simpatía sea mucho más débil que el interés por nosotros mismos y una simpatía con personas remotas mucho más débil que con personas próximas y contiguas, no tenemos en cuenta estas diferencias en nuestros juicios serenos referentes a los caracteres del hombre. Aparte de que cambiamos nuestra situación frecuentemente en este respecto, encontramos todos los días personas que se hallan en una situación distinta de la nuestra y que no podrían tratar con nosotros en términos razonables si permaneciésemos constantemente en la situación y punto de vista que nos es peculiar.

La comunicación de sentimientos, por consiguiente, en la sociedad y conversación nos hace crear un tipo general e inalterable mediante el que aprobamos o desaprobamos los caracteres y maneras, y aunque el corazón no tome parte siempre en estas nociones generales o regule su amor y odio por ellas, son suficientes para el discurso y sirven para todos nuestros propósitos en sociedad, en el púlpito, en el teatro y en las escuelas.

Mediante estos principios podemos explicar fácilmente el mérito que comúnmente se atribuye a la generosidad, humanidad, compasión, gratitud, amistad, fidelidad, celo, desinterés, liberalidad y todas las restantes cualidades que forman el carácter del bueno y benevolente. Una inclinación a las pasiones afectuosas hace al hombre agradable y útil en todas las ocasiones de la vida y da una justa dirección a todas las demás cualidades, que de otro modo podrían ser perjudiciales a la sociedad. El valor y la ambición, cuando no son regulados por la benevolencia son adecuados tan sólo para hacer un tirano o un bandido. Sucede lo mismo con el juicio y la capacidad y todas las cualidades de este género: son en sí mismas indiferentes para los intereses de la sociedad y tienen una tendencia al bien o al mal del género humano, según como se hallen dirigidas por estas pasiones.

El hecho de que el amor es inmediatamente agradable para la persona que está afectada por él y el odio inmediatamente desagradable puede ser también una razón considerable de por qué alabamos todas las pasiones que participan del primero y censuramos todas las que tienen un elemento considerable del último. Es cierto que somos tan afectados por un sentimiento afectuoso como por uno grande. Las lágrimas asoman naturalmente a nuestros ojos cuando lo concebimos, y no podemos menos de dejar rienda suelta al cariño hacia la persona que lo experimenta. Todo

esto me parece una prueba de que nuestra aprobación tiene en estos casos un origen diferente de la consideración de la ventaja y utilidad, ya sea la nuestra o la de los otros. A esto podemos añadir que los hombres aprueban naturalmente y sin reflexión el carácter que es más semejante al suyo. El hombre de disposición suave y afecciones tiernas, al formarse una noción de la virtud más perfecta pone en ella más de benevolencia y humanidad que el hombre de valor y espíritu de empresa, que naturalmente considera una cierta elevación del alma como el carácter más perfecto. Esto debe de proceder evidentemente de una simpatía inmediata que los hombres tienen con un carácter similar al suyo. Penetran con mayor calor en sentimientos análogos y sienten más sensiblemente el placer que surge de ellos.

Es digno de ser notado que nada afecta más a la humanidad que un caso de extraordinaria delicadeza en el amor o amistad, en el que una persona se interesa por las más pequeñas cosas de su amigo y está presta a sacrificar a él sus intereses más considerables. Tales delicadezas tienen poca influencia sobre la sociedad, porque nos hacen considerar las más grandes bagatelas; son tanto más dominadoras cuanto más pequeños son los asuntos y son una prueba del mérito más alto en los que son capaces de ellas. Las pasiones son tan contagiosas que pasan con la mayor facilidad de una persona a otra y producen conmociones correspondientes en todos los pechos humanos. Cuando la amistad aparece en casos muy notables, mi corazón experimenta la misma pasión y está animado por los ardientes sentimientos que tienen lugar ante mí. Tales movimientos del ánimo, agradables, deben procurarme una afección para con todo el que los despierta. Esto es lo que sucede con todo lo que es agradable en una persona. La transición del placer al amor es fácil, pero la transición debe de ser aquí aún más fácil, pues el sentimiento agradable que es despertado por la simpatía es el amor mismo, y no se requiere nada más que un cambio del objeto.

De aquí proviene el mérito peculiar de la benevolencia, en todas sus formas y apariencias. De aquí también que sus debilidades mismas sean virtuosas y amables y que una persona cuya pena por la muerte de un amigo fuese excesiva sea estimada por este motivo. Su ternura concede un mérito, como lo hace un placer, a su melancolía.

Sin embargo, no debemos imaginar que todas las pasiones coléricas son viciosas aunque sean desagradables. Existe una cierta indulgencia, debida a la naturaleza humana, en este respecto. Cólera y odio son pasiones inherentes a nuestra estructura y constitución. La carencia de ellas en alguna ocasión puede ser prueba de blandura o debilidad, y cuando aparecen sólo en un grado moderado no sólo las excusamos porque son naturales, sino que hasta les concedemos nuestro aplauso porque son inferiores a lo que aparece en la mayor parte del género humano.

Cuando estas pasiones coléricas surgen de la crueldad constituyen el más detestado de todos los vicios. Toda la piedad e interés que experimentamos por el desgra-

ciado que sufre este vicio se dirige contra la persona culpable de él y produce un odio más fuerte que el que experimentamos en toda otra ocasión.

Aun cuando el vicio de inhumanidad no alcance este grado extremo, nuestros sentimientos referentes a él se hallan muy influidos por las reflexiones acerca del daño que de él resulta. Es dado observar, en general, que si podemos hallar una cualidad en una persona que la hace molesta a los que viven y tratan con ella, concedemos siempre que constituye una falta o imperfección sin consideración ulterior alguna. Por otra parte, cuando enumeramos las buenas cualidades de una persona mencionamos siempre los elementos de su carácter que le hacen un compañero seguro, un amigo fácil, un señor bondadoso, un marido agradable o un padre indulgente. Le consideramos con todas sus relaciones en la sociedad y le amamos o le odiamos según sus afectos para con aquellos que tienen inmediatamente trato con él. Y es una regla de las más ciertas que si no existiese alguna relación en la vida en que yo no pudiese desear hallarme con respecto a una persona particular, su carácter podía ser considerado perfecto. Si es tan poco defectuosa para sí misma como para los otros, su carácter es enteramente perfecto. Esta es la última prueba del mérito y la virtud.

Sección IV

De las capacidades naturales.

Ninguna distinción es más usual en todos los sistemas de ética que la que se hace entre capacidades naturales y virtudes morales, en la que las primeras se colocan en el mismo plano que las dotes corporales y se supone que no van acompañadas de ningún mérito o valor moral. Todo el que considere con exactitud la cuestión hallará que una discusión acerca de este asunto será una pura discusión en torno de palabras y que aunque estas cualidades no son totalmente del mismo género coinciden, sin embargo, en las circunstancias más importantes. Ambas son cualidades mentales y ambas producen igualmente placer y poseen, por consiguiente, una tendencia igual a despertar el amor y estima de la humanidad. Existen pocos individuos que no sean tan celosos de su carácter con respecto del buen sentido y conocimiento como de su honor y valor, y mucho más aún que con respecto a su templanza y sobriedad. Los hombres temen pasar por estar dotados de una buena naturaleza por temor de que se tome esto por falta de inteligencia, y frecuentemente alardean de más vicios que los que realmente tienen, para darse aires de ardor y espíritu. En breve, el papel que un hombre representa en el mundo, la aceptación que encuentra en la sociedad, la estima que se le concede por su trato, todas estas ventajas dependen casi tanto de su buen sentido y juicio como de otros aspectos de su carácter. Haced que un hombre tenga las mejores intenciones del mundo, que se halle lo más apartado posible de toda injusticia y violencia: jamás será capaz de ser muy considerado sin poseer, por

lo menos, algunas dotes naturales e inteligencia. Ya que las capacidades naturales, aunque quizá inferiores, se hallan en el mismo plano, tanto en sus causas como en sus efectos, que las cualidades que llamamos virtudes morales, ¿por qué debemos hacer una distinción entre ellas?

Aunque rehusemos a las capacidades naturales el título de virtudes, debemos conceder que procuran el amor y estima del género humano, que dan un nuevo brillo a las virtudes y que un hombre que las posea tiene más títulos a nuestra buena voluntad y servicios que otro que se halle totalmente privado de ellas. Puede de hecho pretenderse que el sentimiento de aprobación que producen estas cualidades, aparte de ser inferior, es algo diferente del que acompaña a las otras virtudes. Pero esto, según mi entender, no es razón suficiente para excluirlas del catálogo de las virtudes. Cada una de las virtudes, aun la benevolencia, la justicia, la gratitud y la integridad, despierta un sentimiento o cualidad afectiva diferente en el espectador. Los caracteres de César y Catón, tales como los pinta Salustio, son ambos virtuosos, en el sentido estricto de la palabra, pero de un modo diferente, y los sentimientos que surgen de su consideración no son enteramente los mismos. El uno produce amor, el otro estima; el uno es amable, el otro temible; desearíamos encontrar el carácter del primero en un amigo; el segundo ambicionaríamos poseerlo nosotros mismos. De igual modo, la aprobación que acompaña a las capacidades naturales puede ser algo diferente a la cualidad afectiva de la que surge de las otras virtudes, sin convertirse por esto en una especie diferente. De hecho podemos observar que las capacidades naturales, lo mismo que las otras virtudes, no producen todas el mismo género de aprobación. El buen sentido y el genio despiertan estima; el ingenio y humor dan lugar a amor(75).

Los que exponen esta diferencia entre capacidades y las virtudes morales como muy importante pueden decir que las primeras son completamente involuntarias y no tienen ningún mérito que las acompañe, no dependiendo de la libertad y libre albedrío. Pero a esto respondo que, primero, muchas de las cualidades que todos los moralistas, especialmente los antiguos, comprenden bajo el título de virtudes morales, son tan involuntarias y necesarias como las cualidades del juicio y la imaginación. De esta clase son la constancia, fortaleza, magnanimidad y en breve todas las cualidades que constituyen un grande hombre. Puede decirse lo mismo, en algún grado, de las otras, siendo casi imposible para el espíritu cambiar su carácter en un elemento considerable o librarse de un carácter apasionado o bilioso cuando le son naturales. Cuanto mayor es el grado de estas cualidades censurables tanto más viciosas son, y entonces precisamente son aún menos voluntarias. Segundo, pediría que alguno me explicase por qué la virtud y el vicio no pueden ser involuntarios, como la belleza y la fealdad. Las distinciones morales surgen de las distinciones naturales de dolor y placer, y cuando experimentamos estos sentimientos por la consideración general de una cualidad o carácter lo llamamos vicioso o virtuoso. Ahora

bien: creo que nadie afirmará que jamás una cualidad puede producir placer o doler a la persona que la considera más que cuando es totalmente voluntaria en la persona que la posee. Tercero, en cuanto al libre albedrío, hemos mostrado ya que no tiene lugar con respecto a las acciones ni a las cualidades de los hombres. No es una consecuencia exacta decir que lo que es voluntario es libre. Nuestras acciones son más voluntarias que nuestros juicios, pero no poseemos más libertad en los unos que en las otras.

Aunque esta distinción entre voluntario e involuntario no es suficiente para justificar la distinción entre capacidades naturales y virtudes morales, sin embargo, la primera distinción nos aportará una razón plausible de por qué los moralistas han inventado la última. Los hombres han observado que aunque las capacidades naturales y morales se hallan en lo capital en el mismo plano, existe, sin embargo, una diferencia entre ellas, a saber: que las primeras son casi invariables por arte o industria, mientras que las últimas, o al menos las acciones que proceden de ellas, pueden cambiarse por motivos que parten de la recompensa y el castigo, alabanza y censura. Por esto los legisladores, teólogos y moralistas se han aplicado principalmente a la regulación de las acciones voluntarias y han tratado de producir motivos adicionales para ser virtuosos en este particular. Saben que el castigar a un hombre por tonto o el exhortarle a ser prudente y sagaz tendría un efecto muy pequeño, aunque los mismos castigos y exhortaciones, con respecto a la justicia o injusticia, pueden tener una influencia considerable; pero como los hombres en la vida común y trato no deben tener presente estos fines, sino alabar o censurar naturalmente todo lo que les agrada o desagrada, no parecen tener muy en cuenta esta distinción, sino considerar que la prudencia posee tanto el carácter de virtud como la benevolencia, y la inteligencia tanto como la justicia. Es más: hallamos que todos los moralistas cuyo juicio no está pervertido por una estricta adhesión a un sistema proceden según el mismo modo de pensar y que los antiguos moralistas, en particular, no se hacían escrúpulo alguno de colocar la prudencia a la cabeza de las virtudes cardinales. Existe un sentimiento de estima y aprobación que puede ser excitado en algún grado por una facultad del espíritu en su estado y condición perfecta, y explicar este sentimiento es el asunto de los filósofos. Pertenece a los gramáticos qué cualidades tienen derecho a llamarse virtudes; hallarán después de examinar la cuestión que no es una tarea tan sencilla como parece a primera vista.

La razón principal de por qué las cualidades naturales se aprecian es por su tendencia a ser útiles a la persona que las posee. Es imposible llevar a cabo algún designio con éxito cuando no está guiado con prudencia y discreción, y no bastará la bondad sola de nuestras intenciones para procurarnos un buen resultado de nuestra empresa. Los hombres son superiores a los animales principalmente por la superioridad de su razón, y son los grados de esta misma facultad los que establecen una diferencia infinita entre unos hombres y otros. Todas las ventajas del arte se deben a

la razón humana, y cuando la fortuna no es muy caprichosa, la parte más considerable de estas ventajas debe corresponder a la porción del prudente y sagaz.

Cuando se pregunta: ¿Qué vale más, una aprehensión rápida o lenta? ¿Qué vale más, el que penetra a primera vista en el asunto, pero no puede perfeccionar nada por el estudio, o un carácter contrario, que debe obtener algo mediante la fuerza de la aplicación? ¿Qué vale más, un entendimiento claro o una invención abundante? ¿Un genio profundo o un juicio seguro? En resumen: ¿Qué carácter o entendimiento peculiar es mejor que los otros? Es evidente que no podemos responder a ninguna de estas cuestiones sin considerar cuál de estas cualidades capacita mejor a un hombre para el mundo y le lleva más lejos en todas sus empresas.

Existen muchas otras cualidades del espíritu cuyo mérito se deriva del mismo origen. Industria, perseverancia, paciencia, actividad, vigilancia, aplicación, constancia, con otras virtudes de este género, que sería fácil recordar, se estiman válidas tan sólo por razón de su ventaja en la conducta de la vida. Sucede lo mismo con la templanza, frugalidad, economía y resolución, y, por otra parte, la prodigalidad, lujuria, irresolución, incertidumbre, son viciosas meramente porque nos traen la ruina y nos incapacitan para los negocios y acción.

Del mismo modo que sabiduría y buen sentido se aprecian porque son útiles a la persona que los posee, el ingenio y la elocuencia se estiman porque son inmediatamente agradables a los otros. Por otra parte, el buen humor es amado y estimado porque es inmediatamente agradable a la persona misma. Es evidente que la conversación de un hombre de ingenio produce satisfacción, del mismo modo que un compañero jovial y de buen humor difunde la alegría alrededor suyo mediante la simpatía con su estado de ánimo. Estas cualidades, por consiguiente, siendo agradables, despiertan, naturalmente, amor y estima y corresponden a todos los caracteres de la virtud.

Es difícil decir en muchas ocasiones qué es lo que hace a un hombre tan agradable y entretenido en su conversación y a otro tan insípido y desabrido. Como las conversaciones son una transcripción del espíritu, lo mismo que los libros, las cualidades que hacen válida a las primeras nos hacen estimar a los últimos. Consideraremos esto después. Mientras tanto, puede afirmarse en general que todo el mérito que un hombre puede derivar de su conversación (que no dudo pueda ser muy considerable), no surge más que del placer que produce a los que están presentes.

En este respecto el aseo puede considerarse como una virtud, pues nos hace agradables a los otros y es una fuente considerable de amor y afección. Nadie negará que una negligencia en este particular es una falta, y como las faltas no son más que pequeños vicios y esta falta no puede tener más origen que las sensaciones desagradables que producen los otros, podemos descubrir claramente en este caso, que parece tan trivial, el origen de la distinción moral de vicio y virtud en otros casos.

Además de estas cualidades que hacen a una persona amable o estimable existe también un cierto nosequé de agradable y bello que concurre al mismo efecto. En este caso, tanto como en el del ingenio y la elocuencia, debemos recurrir a un cierto sentido que actúa sin reflexión y no considera las tendencias de las cualidades y caracteres. Algunos moralistas explican todos los sentimientos de virtud por este sentido. Su hipótesis es muy plausible. Nada más que una investigación particular puede dar la preferencia a alguna otra hipótesis. Cuando hallamos que casi todas las virtudes tienen tales tendencias particulares y vemos también que estas tendencias son suficientes por sí solas para proporcionar un fuerte sentimiento de aprobación, no podemos dudar acerca de que las cualidades son aprobadas en proporción con la ventaja que resulta de ellas.

La conveniencia o inconveniencia de una cualidad con respecto a la edad, el carácter o la situación contribuye también a la alabanza o censura. Este decoro depende en gran medida de la experiencia. Es corriente ver que los hombres pierden su ligereza con la edad creciente. Por consiguiente, un grado tal de seriedad y una edad tal se hallan enlazados en nuestros pensamientos. Cuando los observamos separados en el carácter de una persona, impone este hecho una especie de violencia a nuestra imaginación y es desagradable.

La facultad del alma que tiene, entre todas las otras, la menor importancia para el carácter y posee la menor cantidad de vicio o virtud en sus grados diversos, admitiendo al mismo tiempo una gran variedad de grados, es la memoria. A no ser que alcance un grado tan estupendo que nos sorprenda o descienda tan bajo que afecte en algo a nuestro juicio, no nos preocupamos comúnmente de sus variaciones ni la mencionamos para la alabanza o censura de una persona. Se halla tan lejos de ser una virtud el tener buena memoria, que los hombres se quejan generalmente de poseerla mala, y tratando de persuadir a todo el mundo de que lo que dicen es enteramente obra de su propia invención la sacrifican para obtener la alabanza por su genio y juicio. Considerando la materia abstractamente, sería difícil dar una razón de por qué la facultad de reproducir las ideas pasadas con fidelidad y claridad no tiene tanto mérito como la facultad de colocar nuestras ideas en el orden conveniente para formar proposiciones y opiniones verdaderas. La razón de la diferencia debe de estar ciertamente en que la memoria se ejerce sin sensación de placer o dolor y todos sus grados intermedios son igualmente útiles en los trabajos y negocios. Pero las más pequeñas variaciones en el juicio se experimentan sensiblemente en sus consecuencias; además, esta facultad jamás se ejercita en su grado más eminente sin un deleite y satisfacción extraordinarios. La simpatía con esta utilidad y placer concede un mérito al entendimiento y su ausencia nos hace considerar la memoria como una facultad indiferente a la censura y la alabanza.

Antes de que deje el asunto de las capacidades naturales debo observar que quizá una fuente de la estima y afección que las acompaña se deriva de la importancia y

peso que conceden a las personas que las posee. Se hacen por ellas de mayor importancia en la vida; sus resoluciones y acciones afectan a un número más grande de sus semejantes. Su amistad y enemistad son importantes y es fácil observar que todo el que se halla elevado de esta manera sobre el género humano debe despertar en nosotros los sentimientos de estima y aprobación. Todo lo que es importante atrae nuestra atención, fija nuestro pensamiento y es contemplado con satisfacción. Las historias de los reinos son más interesantes que las historias domésticas; las historias de los grandes imperios, más que las de las pequeñas ciudades y principados, y las historias de las guerras y revoluciones, más que las de la paz y el orden. Simpatizamos con las personas que sufren en todos los varios sentimientos que corresponden a su fortuna. El espíritu se halla ocupado por la multitud de los objetos y por las acciones violentas que los mismos despiertan. Esta ocupación o agitación del espíritu es corrientemente agradable y divertida. La misma teoría explica la estima y consideración que concedemos a los hombres de dotes y capacidades extraordinarias. El bien y el mal de las muchedumbres está enlazado con sus acciones. Todo lo que emprenden es importante y requiere nuestra atención. Nada debe ser omitido y olvidado de lo que a ellas respecta. Cuando una persona puede despertar estos sentimientos pronto adquiere nuestra estima, a menos que otras circunstancias de su carácter no la hagan odiosa y desagradable.

Sección V

Algunas reflexiones más referentes a las virtudes naturales.

Ha sido observado al tratar de las pasiones que el orgullo y la humildad, el amor y el odio son excitados por las ventajas o desventajas del espíritu, cuerpo o fortuna, y que estas ventajas y desventajas tienen este efecto por producir una impresión separada de dolor o placer. El dolor o placer que surge de la consideración general o contemplación de una acción o cualidad del espíritu constituye su vicio o virtud y da lugar a nuestra aprobación o censura, que no es más que un amor u odio más débil e imperceptible. Hemos asignado cuatro orígenes diferentes a este dolor y placer, y para justificar más plenamente esta hipótesis será oportuno hacer observar aquí que las ventajas o desventajas del cuerpo y de la fortuna producen dolor o placer por los mismos principios. La tendencia de un objeto a ser útil a la persona que lo posee o a los otros, el proporcionar un placer a sí mismo o a los otros, son todas circunstancias que despiertan un placer inmediato en la persona que considera el objeto y obtiene su amor y aprobación.

Para comenzar con las ventajas del cuerpo podemos observar un fenómeno que puede aparecer algo trivial y ridículo, si algo puede ser trivial cuando afirma una conclusión de tanta importancia y ridículo cuando se emplea en un razonamiento filosófico. Es una indicación general que los que llamamos vulgarmente «hombres

de mujer», que se han señalado por sus éxitos amorosos o cuya estructura del cuerpo promete un vigor extraordinario de este género, son bien recibidos por el bello sexo y naturalmente se atraen el afecto aun de personas cuya virtud impide todo designio de emplear sus talentos. Es evidente aquí que una capacidad de una persona semejante para producir placer es la fuente real del amor y estima que encuentra entre las mujeres, y al mismo tiempo que las mujeres que le aman y estiman no pueden tener la esperanza de obtener del mismo un goce tal y pueden ser sólo afectadas por su simpatía con una mujer que mantenga con él comercio amoroso. Este caso es singular y merece nuestra atención.

Otro origen del placer que podemos obtener de la consideración de las ventajas corporales es su utilidad con respecto ala persona misma que las posee. Es cierto que un elemento considerable de la belleza de los hombres, lo mismo que de la de los animales, consiste en una conformación de los miembros que por experiencia sabemos va acompañada de fuerza y agilidad y capacita a las criaturas para alguna acción o ejercicio. Anchas espaldas, vientre reducido, articulaciones firmes, miembros esbeltos, son elementos de belleza en nuestra especie por ser signos de fuerza y vigor; siendo ventajas con las que simpatizamos, naturalmente proporcionan al que las considera la misma satisfacción que producen al poseedor.

Esto en cuanto a la utilidad que puede acompañar a una cualidad del cuerpo. En cuanto al placer inmediato, es cierto que un aire de salud, del mismo modo que la fuerza y la agilidad, constituyen un elemento considerable de la belleza y que un aire enfermizo en los otros es siempre desagradable por la idea de dolor y malestar que nos sugiere. Por otra parte, nos agrada la regularidad en nuestras propias formas, aunque no es útil ni a nosotros ni a los otros, y nos es necesario en algún modo situarnos a distancia de nosotros mismos para procurarnos alguna satisfacción. Corrientemente nos consideramos tales como aparecemos ante los ojos de los otros y simpatizamos con los sentimientos ventajosos que experimentan a nuestro respecto.

Podemos explicarnos hasta qué punto las ventajas de la fortuna producen estima y aprobación, según los mismos principios, reflexionando sobre nuestro razonamiento precedente acerca de este asunto. Hemos observado que nuestra aprobación de los que poseen las ventajas de la fortuna puede ser atribuida a tres causas diferentes: Primero, al placer inmediato que un hombre rico nos proporciona por la consideración de sus hermosos trajes, equipajes, jardines o casas que posee. Segundo, a la ventaja que esperamos sacar de él por su generosidad y liberalidad. Tercero, al placer y ventajas que él mismo obtiene de sus posesiones, y que produce una agradable simpatía en nosotros. Ya atribuyamos nuestra estima al rico por una u otra de estas causas, podemos ver las huellas de estos principios que dan lugar al sentido del vicio y la virtud. Creo que las más de las gentes, a primera vista se inclinarán a atribuir nuestra estima por el rico al interés egoísta y la esperanza de una ventaja. Sin embargo, como es cierto que nuestra estima o deferencia se extiende más allá de toda

consideración de ventaja egoísta, es evidente que este sentimiento debe de proceder de la simpatía con aquellos que dependen de la persona que estimamos y respetamos y que mantienen con ella una relación inmediata. Consideramos a ésta capaz de contribuir a la felicidad y goce de sus semejantes, cuyos sentimientos con respecto de él abrazamos naturalmente. Esta consideración servirá para justificar mi hipótesis, que consiste en preferir el tercer principio a los otros dos y atribuir nuestra estima por el rico a la simpatía con el placer y ventaja que él mismo tiene en sus posesiones, pues como los otros dos principios no pueden actuar en su debida extensión o explicar todos los fenómenos sin recurrir a la simpatía de un género o de otro, es mucho más natural elegir la simpatía inmediata y directa que la remota e indirecta. A esto debemos añadir que cuando la riqueza y el poder son muy grandes y hacen a la persona considerable e importante en el mundo, la estima que la acompaña puede ser atribuida en parte a otro origen de estos tres, a saber: el interesar al espíritu por la consideración de la multitud e importancia de sus consecuencias, aunque para explicar la actuación de este principio debemos recurrir a la simpatía, del mismo modo que hemos observado en la sección precedente.

No estará fuera de lugar en esta ocasión hacer notar la flexibilidad de nuestros sentimientos y los varios cambios que fácilmente admiten de parte de los objetos con los cuales van unidos. Todos los sentimientos de aprobación que acompañan a una especie particular de objetos tienen una semejanza grande entre sí, aunque se derivan de diferentes fuentes, y, por otra parte, estos sentimientos, cuando se dirigen a diferentes objetos, son diferentes en su cualidad afectiva, aunque se derivan de la misma fuente. Así, la belleza de todos los objetos visibles produce un placer muy semejante, aunque se deriva a veces de la mera especie y apariencia de los objetos y a veces de la simpatía e idea de su utilidad. De igual modo siempre que consideramos las acciones y caracteres de los hombres sin un interés particular por ellas, el placer o dolor que surge de esta consideración es fundamentalmente del mismo género (con pequeñas diferencias), aunque quizá exista una gran diversidad en las causas de que se deriva. Por otra parte, una casa conveniente y un carácter virtuoso no producen el mismo sentimiento de aprobación, aunque el origen de nuestra aprobación sea el mismo y fluya de la simpatía e idea de su utilidad. Existe a veces algo inexplicable en esta variación de nuestros sentimientos; pero esto es lo que hemos notado por experiencia con respecto a todas nuestras pasiones y sentimientos.

Sección VI

Conclusión de este libro.

Así, considerado en conjunto, espero que nada falta para una prueba rigurosa de este sistema de ética. Es cierto que la simpatía es un principio muy poderoso de la naturaleza humana. Es cierto también que tiene una gran influencia sobre nuestro

sentido de la belleza, tanto cuando consideramos los objetos externos como cuando juzgamos de la moralidad. Hemos hallado que tiene fuerza suficiente para proporcionarnos los más poderosos sentimientos de aprobación cuando opera por sí sola sin la concurrencia de algún otro principio, como sucede en el caso de la justicia, la obediencia, la castidad y buenas maneras. Podemos observar que todas las circunstancias requeridas para su operación se hallan en las más de las virtudes que poseen en su mayor parte una tendencia hacia el bien de la sociedad o hacia el de la persona que las posee. Si comparamos todas estas circunstancias no dudaremos de que la simpatía es la fuente capital de las distinciones morales, especialmente si consideramos que ninguna objeción puede elevarse contra esta hipótesis en un caso que no se refiera a todos los casos que comprende. La justicia se estima ciertamente tan sólo porque posee una tendencia hacia el bien público, y el bien público nos es indiferente a no ser que la simpatía nos interese en él. Podemos suponer lo mismo con respecto a todas las demás virtudes que poseen una tendencia igual hacia el bien público. Deben derivar todo su mérito de nuestra simpatía con los que logran alguna ventaja de ellas, del mismo modo que las virtudes que poseen una tendencia hacia el bien de la persona que las posee derivan su mérito de nuestra simpatía con ésta.

Muchos concederán fácilmente que las cualidades útiles del espíritu son virtuosas porque son útiles. Este modo de pensar es tan natural y se presenta en tantas ocasiones que pocos se harán un escrúpulo para admítirle. Ahora bien: una vez esto admitido, debe ser reconocida necesariamente la fuerza de la simpatía. La virtud se considera como medio para un fin. Los medios para un fin se estiman en tanto que el fin se estima; pero la felicidad de los que nos son extraños nos afecta por simpatía tan sólo. A este principio debemos adscribir, por consiguiente, el sentimiento de aprobación que surge de la consideración de todas las virtudes que son útiles a la sociedad o a la persona que las posee. Estas constituyen la parte más considerable de la moralidad.

Si fuese necesario en este asunto arrebatar el sentimiento de los lectores o emplear algo más que argumentos sólidos, encontraríamos suficientes tópicos para interesar a las afecciones. Todos los amantes de la virtud (y yo estoy seguro de que todos lo somos en la especulación aunque podamos degenerar en la práctica) deben ciertamente sentirse halagados al ver derivadas las distinciones morales de un origen tan noble, que nos da una noción justa de la generosidad y capacidad de la naturaleza humana. Se necesita tan sólo un conocimiento muy pequeño de los asuntos humanos para darse cuenta de que el sentido moral es un principio inherente al alma y uno de los más poderosos que entran en su composición. Sin embargo, este sentido debe adquirir nueva fuerza cuando reflexionando sobre sí mismo aprueba los principios de que se deriva y no halla más que lo bueno y lo grande en su comienzo y origen. Los que reducen el sentir moral a instintos originales del espíritu humano pueden defender la causa de la virtud con la autoridad suficiente; pero care-

cen de la ventaja que poseen los que explican este sentido mediante una simpatía extensa con el género humano. Según su sistema, no sólo la virtud puede ser aprobada, sino también el sentido de la virtud, y no solamente este sentido, sino también los principios de que se deriva. Así, que nada se presenta en alguna parte más que lo que es laudable y bueno.

Esta observación puede extenderse a la justicia y las demás virtudes de este género. Aunque la justicia es artificial, el sentido de su moralidad es natural. Es la combinación de los hombres en un sistema de conducta la que hace un acto de justicia beneficioso para la sociedad; pero una vez que posee esta tendencia naturalmente la aprobamos, y si no lo hiciéramos así sería imposible que una combinación o convención pudiese producir este sentimiento.

Las más de las invenciones de los hombres se hallan sujetas al cambio, dependen del humor y del capricho. Están en boga durante un cierto tiempo y después caen en olvido. Puede pensarse quizá que si la justicia se estimase ser del mismo género se hallaría colocada en las mismas condiciones. Sin embargo, los casos son muy diferentes. El interés sobre el que la justicia se funda es el más grande imaginable y se extiende a todos los tiempos y lugares. No puede ser garantizado por ninguna otra invención. Es manifiesto y se descubre por sí mismo ya en el primer momento de la formación de la sociedad. Todas estas causas hacen a las reglas de la justicia firmes e inmutables, o por lo menos tan inmutables como la naturaleza humana. Si se fundasen en instintos originales, ¿podrían tener una más grande estabilidad?

El mismo sistema nos puede ayudar a formarnos una justa noción de la felicidad lo mismo que de la dignidad de la virtud y puede interesar a todo principio de nuestra naturaleza para abrazar y apreciar esta noble cualidad. ¿Quién de hecho no experimenta un aumento de su celo en su persecución del conocimiento y habilidad, de cualquier género que sea, cuando considera que, aparte de las ventajas que resultan inmediatamente de estas adquisiciones, le concederán éstas un nuevo brillo ante los ojos del género humano e irán acompañadas universalmente de la estima y aprobación? ¿Y quién puede pensar que una ventaja de fortuna es compensación suficiente para la más pequeña violación de las virtudes sociales, cuando considera que no sólo su carácter con respecto a los otros, sino también su paz y satisfacción interior dependen de la estricta observancia de ellos y que un espíritu jamás será capaz de sufrir la consideración de sí mismo cuando ha faltado con respecto a sus cualidades con el género humano y la sociedad? Pero me abstengo de insistir sobre este asunto. Tales reflexiones requieren una obra aparte muy distinta del tono de la presente. El anatónomo no puede nunca emular al pintor ni pretende dar en sus exactas disecciones y reproducciones de las más pequeñas partes del cuerpo humano una actitud o expresión graciosa o atractiva. Existe algo repugnante, o al menos mezquino, en el aspecto de las cosas que nos presentan, y es necesario que los objetos sean vistos a más distancia y dominados más en conjunto por la vista para hacerlos atractivos a

los ojos y a la imaginación. Un anatónomo, sin embargo, se halla admirablemente dotado para hacer indicaciones a un pintor, y aun es imposible ser excelente en el último arte sin la ayuda del primero. Debemos tener un conocimiento exacto de las partes, de su situación y conexión, antes de que podamos dibujar con alguna elegancia o corrección. Así, las especulaciones más abstractas referentes a la naturaleza humana, aunque frías y áridas, llegan a ser útiles a la moral práctica y pueden hacer a esta ciencia más correcta en sus preceptos y más persuasiva en sus exhortaciones(76).

Apéndice

Nada haría con más gusto que buscar una oportunidad para confesar mis errores, y estimaría que este regreso hacia la verdad y la razón era más honroso que el juicio más exacto. El que se halla libre de errores no puede pretender más alabanzas que las que se refieren a la exactitud de su entendimiento; pero el que corrige sus errores muestra al mismo tiempo la exactitud de su entendimiento y el candor e ingenuidad de su temperamento. No he sido todavía tan feliz que haya descubierto algún error considerable en los razonamientos expuestos en el volumen precedente, excepto en un solo respecto; pero he hallado por experiencia que algunas de mis expresiones no han sido bien escogidas para evitar la mala inteligencia en los lectores, y para remediar capitalmente este defecto he unido a mi obra el siguiente Apéndice.

Jamás podemos ser llevados a creer en un hecho más que cuando su causa o su efecto nos están presentes; pero cuál es la naturaleza de la creencia que surge de la relación de causa y efecto es algo que pocos han tenido la curiosidad de preguntarse. En mi opinión, el siguiente dilema es inevitable: O la creencia es alguna nueva idea, como la de realidad o existencia, que se une a la simple concepción de un objeto, o es meramente una cualidad afectiva o sentimiento peculiar. Podemos convencernos por los dos argumentos que ahora expongo de que no es una nueva idea unida a la concepción simple. Primeramente, no tenemos una idea abstracta de existencia distinguible y separable de la idea de los objetos particulares. Por consiguiente, es imposible que esta idea de existencia pueda unirse con la idea de un objeto o constituir la diferencia entre una concepción simple y la creencia. Segundo, el espíritu posee el dominio sobre todas sus ideas y puede separarlas, unirlas, combinarlas y variarlas como le agrade; de modo que si la creencia consistiese meramente en una nueva idea unida a la concepción, estaría en el poder del hombre creer lo que le agradase. Por consiguiente, podemos concluir que la creencia consiste tan sólo en una cierta cualidad afectiva o sentimiento, en algo que no depende de la voluntad, sino que debe surgir de ciertas causas determinadas y principios determinados de los cuales no somos los dueños. Cuando nos hallamos convencidos de un hecho no hacemos más que concebirlo al mismo tiempo que experimentamos una cierta cua-

lidad afectiva diferente de la que acompaña al mero soñar despierto de la imaginación. Cuando expresamos nuestra incredulidad referente a un hecho queremos decir que los argumentos en favor de este hecho no producen esta cualidad afectiva. Si la creencia no consistiese en un sentimiento diferente de nuestra mera concepción, todos los objetos que nos fueran presentados por la imaginación más desenfrenada estarían en el mismo plano que las verdades más firmes fundadas en la historia y la experiencia. Tan sólo la cualidad afectiva o sentimiento distinguen las unas de las otras.

Por consiguiente, siendo considerado como una verdad indudable que la creencia no es más que un sentimiento peculiar diferente de la simple concepción, la cuestión que se presenta naturalmente en seguida es la de cuál es la naturaleza de esta cualidad afectiva o sentimiento y si es análoga a otro sentimiento de la naturaleza humana. Esta cuestión es importante, pues si no es análoga a algún otro sentimiento, podemos perder la esperanza de explicar sus causas y debemos considerarla como un principio original del espíritu humano. Si es análoga, podemos esperar explicar sus causas por analogías y derivarla de principios más generales. Ahora bien: que existe una mayor firmeza y solidez en las concepciones que son objeto de la convicción y seguridad que en las vagas e indolentes divagaciones del que hace castillos en el aire, lo confesará fácilmente todo el mundo. Nos impresionan con más fuerza, nos están más presentes, el espíritu tiene más dominio sobre ellas y es más influido y movido por ellas. Les concede su aquiescencia y en cierto modo se fija y reposa sobre ellas. En breve se aproximan más a las impresiones que nos son inmediatamente presentes y son, por consiguiente, análogas a muchas otras operaciones del espíritu.

No existe, a mi ver, ninguna posibilidad de evadir esta conclusión más que afirmar que la creencia, además de la concepción simple, consiste en alguna impresión o cualidad afectiva distinguible de la concepción. No modifica la concepción y la hace más presente e intensa; tan sólo se une a ella del mismo modo que la voluntad y el deseo se unen a las concepciones particulares del bien y placer. Pero las siguientes consideraciones espero que sean suficientes para eliminar esta hipótesis:

Primero. Es totalmente contraria a la experiencia y a nuestra conciencia inmediata. Todos los hombres han concedido al razonar que es ésta meramente una operación de nuestros pensamientos e ideas, y aunque estas ideas puedan variar con respecto de la cualidad afectiva, nada entra en nuestras conclusiones más que ideas o nuestras concepciones más débiles. Por ejemplo: oigo en el momento presente la voz de una persona que me es conocida, y este sonido viene de la habitación contigua a la que ocupo. Esta impresión de mis sentidos sugiere inmediatamente mis pensamientos relativos a la persona juntamente con todos los objetos que la rodean. Me la imagino como existente en el momento presente, con las mismas cualidades y relaciones que poseía primeramente. Estas ideas dominan más a mi espíritu que las

ideas de un castillo encantado. Son diferentes en cuanto a la cualidad afectiva; pero no existe una impresión distinta o separada que las acompañe. Sucede lo mismo que cuando yo recuerdo los diferentes incidentes de un día o los sucesos de una historia. Todo hecho particular es objeto de creencia. Su idea se modifica de un modo diferente a las vagas divagaciones del que hace castillos en el aire; pero no acompaña a toda idea distinta o concepción de un hecho una impresión distinta. Esto es asunto de simple experiencia. Si esta experiencia puede ser discutida en alguna ocasión, lo será cuando el espíritu se halla agitado por dudas y dificultades, y después, considerando el objeto desde un nuevo punto de vista, o siendo presentado éste con un nuevo argumento, se fija y reposa en una concisión y creencia estable. En este caso existe una cualidad afectiva distinta y separada de la concepción. El paso de la duda y agitación a la tranquilidad y el reposo sugiere una satisfacción y un placer al espíritu. Pero consideremos otro caso. Supongamos que veo las piernas y muslos de una persona en movimiento, mientras que algún objeto interpuesto nos oculta el resto de su cuerpo. En este caso es cierto que la imaginación reconstruye toda su figura. Le concedo una cabeza y espaldas y un pecho y cuello. Estos miembros los imagino y creo que la persona los posee. Nada puede ser más evidente que esta operación entera se realiza tan sólo por el pensamiento o la imaginación. La transición es inmediata. Las ideas nos impresionan presentemente. Su conexión habitual con la impresión presente las varía y modifica de cierta manera; pero no produce un acto del espíritu distinto de esta peculiaridad de la concepción. Si cada uno examina su propio espíritu hallará evidentemente que esto es cierto.

Segundo. Cualquiera que sea el caso con respecto a esta impresión distinta, debe concederse que el espíritu tiene un más firme dominio sobre la concepción de un hecho o que ésta es más firme que cuando se trata de ficciones. ¿Por qué indagar más lejos o multiplicar los supuestos sin necesidad?

Tercero. Podemos explicar las causas de la concepción firme, pero no las de una impresión separada. Y no solamente esto, sino que las causas de la concepción firme agotan todo el asunto y nada queda para producir otro efecto. Una inferencia concerniente a los hechos no es más que la idea de un objeto que se halla frecuentemente unida o está asociada con la impresión presente. Esto es todo. Cada parte se requiere para explicar por analogía la concepción más firme, y nada queda capaz de producir una impresión distinta.

Cuarto. Los efectos de la creencia influyendo sobre las pasiones y la imaginación pueden ser explicados por la concepción firme, y no hay ocasión alguna para recurrir a otro principio. Estos argumentos, con muchos otros enumerados en los precedentes volúmenes, prueban suficientemente que la creencia modifica tan sólo la idea o concepción y hace diferente la cualidad afectiva sin producir una impresión distinta.

Así, después de una consideración general del asunto, aparecen dos cuestiones de importancia que nos podemos aventurar a recomendar a la consideración de los filósofos: si existe algo que distinga la creencia de la simple concepción, además de la cualidad afectiva o sentimiento, y si esta cualidad afectiva es algo más que una concepción más firme o un dominio más firme que tenemos del objeto.

Si después de una investigación imparcial la misma conclusión a que he llegado es admitida por los filósofos, la próxima cuestión consistiría en examinar la analogía que existe entre la creencia y los otros actos del espíritu y hallar la causa de la firmeza y rigor de la concepción, y no considero que esto sea una tarea difícil. La transición de la impresión presente vivifica y fortalece siempre la idea. Cuando un objeto se presenta, surge en nosotros la idea de lo que lo acompaña usualmente como algo real y sólido. Es más bien sentido que concebido y se aproxima a la impresión de que se deriva en cuanto a su fuerza e influencia. He probado esto con amplitud y no puedo añadir ahora nuevos argumentos.

Tengo la esperanza de que aunque mi teoría del mundo intelectual fuese deficiente se hallaría libre de las contradicciones y absurdos que parecen acompañar toda explicación que la razón humana puede dar del mundo material. Sin embargo, después de una rigurosa revisión de la sección referente a la identidad personal me hallo metido en un laberinto tal, que confieso no sé cómo corregir mis opiniones o cómo hacerlas consistentes. Si no es ésta una buena razón general para el escepticismo, es al menos una razón suficiente para mantener mi desconfianza y modestia en todas mis decisiones (si no me hallase ya abundantemente dotado de aquéllas).Propondré los argumentos en favor del pro y el contra, comenzando con los que me llevan a negar la identidad y simplicidad estricta y propia de un yo o ser pensante.

Cuando hablamos de un yo o subsistencia debemos tener una idea unida a estos términos, pues de otro modo serían totalmente aquellas palabras ininteligibles. Toda idea se deriva de impresiones precedentes, y no poseemos una impresión del yo o substancia como algo simple e individual. Por consiguiente, no tenemos ninguna idea de ellos en este sentido.

Todo lo que es distinto es distinguible, y todo lo que es distinguible es separable por el pensamiento o la imaginación. Todas las percepciones son distintas. Por consiguiente, son distinguibles y separables, y muchas pueden ser concebidas como existentes separadamente y pueden existir separadamente sin ninguna contradicción o absurdo.

Cuando yo miro esta mesa y esta chimenea no tengo presente más que percepciones que son de un género análogo a todas las otras percepciones. Esta es la doctrina de los filósofos. Pero esta mesa que se llalla presente ante mí y esta chimenea pueden y deben existir separadamente. Esta es la doctrina del vulgo, y no implica

contradicción. No implica contradicción, por consiguiente, extender esta doctrina a todas las percepciones.

En general, el siguiente razonamiento parece satisfactorio. Todas las ideas son tomadas de percepciones precedentes. Nuestras ideas de los objetos, por consiguiente, se derivan de este origen. Por consecuencia, ninguna proposición puede ser inteligible o firme con respecto de objetos que no lo sea también con respecto de percepciones; pero es inteligible y firme decir que los objetos existen distinta e independientemente sin una substancia simple común o un sujeto en que son inherentes. Esta proposición, por consiguiente, no puede jamás ser absurda con respecto a las percepciones.

Cuando dirijo mi reflexión sobre mí mismo no puedo percibir nunca este yo sin una o más percepciones, ni puedo percibir algo más que estas percepciones. Así, pues, es la composición de éstas la que constituye el yo.

Podemos concebir que un ser pensante, tiene más o menos percepciones. Supongamos que el espíritu se reduce a menos que la vida espiritual de una ostra. Supongamos que tiene solamente una percepción tal como la de la sed o del hambre. Considerémosle en esta situación. ¿Se verá en ella algo más que esta percepción? ¿Se halla en ella alguna noción de yo o substancia? Si no es así, la adición de las otras percepciones no puede jamás dar esta noción.

La destrucción que algunos suponen que sigue a la muerte, y que hace desaparecer totalmente su yo, no es más que la extinción de todas las percepciones particulares: amor y odio, pena y placer, pensamiento y sensación. Por consiguiente, éstas deben ser lo mismo que el yo, ya que éste no puede sobrevivir a aquéllas.

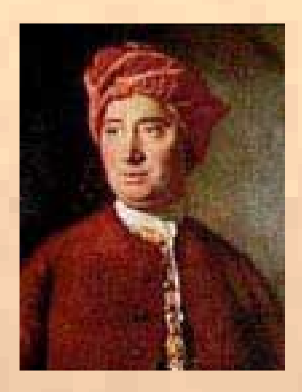
¿Es el yo lo mismo que la substancia? Si lo es, ¿cómo puede tener lugar esta cuestión, que se refiere a la subsistencia del yo, cuando existe un cambio de substancia? Si es distinto, ¿qué diferencia hay entre ellos? Por mi parte, no poseo una noción de ninguno de ellos cuando se conciben como distintos de las percepciones particulares. Los filósofos comienzan a reconciliarse con el principio de que no tenemos una idea de la substancia externa distinta de las ideas de las cualidades particulares. Esto debe abrir camino a un principio análogo con respecto al espíritu, a saber: que no tenemos una noción de él distinta de las percepciones particulares.

Hasta aquí me parece que mi razonamiento va acompañado de una evidencia suficiente. Sin embargo, habiendo así separado todas nuestras percepciones particulares, cuando intento explicar el principio de unión que las enlaza y nos hace atribuirles una simplicidad e identidad real me doy cuenta que mi explicación es muy defectuosa y que nada más que la evidencia aparente de los razonamientos precedentes puede haberme inducido a admitirla. Si las percepciones son existencias distintas, forman tan sólo un todo por hallarse enlazadas entre sí. Sin embargo, no pueden descubrirse por el entendimiento humano conexiones entre existencias distintas. Sólo sentimos un enlace o determinación del pensamiento a pasar de un obje-

to a otro. Se sigue, pues, que el pensamiento sólo siente la identidad personal cuando, reflexionando sobre la serie de las percepciones pasadas que componen el espíritu, siente las ideas de ellas como enlazadas entre sí e introduciéndose naturalmente las unas en las otras. Aunque esta conclusión parezca extraordinaria no debe sorprendernos. Los más de los filósofos parecen inclinarse a pensar que la identidad personal surge de la conciencia, y conciencia no es mas que un pensamiento o una percepción reflexiva. La presente filosofía, por consiguiente, tiene hasta aquí un aspecto lleno de promesas. Pero todas mis esperanzas se desvanecen cuando trato de explicar los principios que unen nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o conciencia. No puedo descubrir una teoría que me satisfaga en este asunto.

En breve existen dos principios que no puedo hacer compatibles y no está en mí poder renunciar a ninguno de ellos, a saber: que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas y que el espíritu jamás percibe una conexión real entre existencias distintas. No existiría dificultad en este caso si nuestras percepciones fueran inherentes a algo simple e individual o percibiese el espíritu alguna conexión real entre ellas. Por mi parte, yo debo defender el privilegio del escéptico y confesar que esa dificultad es demasiado grande para mi entendimiento. No pretendo, sin embargo, decir que es absolutamente insuperable. Otros quizá, o yo mismo después de reflexiones más maduras, pueden descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones.

Aprovecharé esta oportunidad para confesar otros dos errores de menos importancia que una reflexión más madura me ha descubierto en mis razonamientos. El primero puede hallarse en el tomo I, página 105, donde digo que la distancia entre dos cuerpos se conoce, entre otras cosas, por los ángulos formados por los rayos de luz que provienen del cuerpo. Es cierto que estos ángulos no son conocidos por el espíritu, y por consecuencia no pueden descubrirnos la distancia. El segundo error se halla en el tomo I, página 161, donde digo que dos ideas de un mismo objeto pueden ser sólo diferentes por los diferentes grados de fuerza y vivacidad. Creo que existen otras diferencias entre las ideas que no pueden ser comprendidas propiamente bajo estos términos. Si yo hubiera dicho que dos ideas del mismo objeto pueden ser solamente diferentes por su diferente cualidad afectiva me hubiera acercado más a la verdad.



David Hume

nació el 26 de abril de 1711 en Edimburgo. Estudió en aquella Universidad jurisprudencia; pero sus aficiones le llevaban a la filosofía y a la literatura. Tras un intento de ejercer la abogacía en Bristol, se trasladó a Francia, donde permaneció tres años para proseguir sus estudios. Estableció, entonces, aquel plan de vida que siguió constantemente después. «Resolví suplir mi escasa fortuna con una rígida frugalidad, mantener intacta mi libertad y considerar como despreciable todo lo que no se refiriese a la aplicación de mi ingenio a las letras.»

El Tratado de la naturaleza humana es la cumbre de la filosofía de Hume. «La naturaleza humana, dice, es la única ciencia del hombre». En realidad, todas las ciencias se vinculan con la naturaleza humana, aun aquellas que parecen más independientes, como las matemáticas, la física y la religión natural; porque también éstas forman parte de los conocimientos del hombre y caen bajo el juicio de las potencias y las facultades humanas. La primera parte trata del conocimiento humano, el cómo de nuestro conocimiento, las sensaciones... La segunda parte habla de las pasiones. Y en la tercera de la moral.

La filosofía de Hume procede a la vez del empirismo de Locke y del idealismo de Berkeley. Trata de reducir los principios racionales, entre ellos el de la causalidad, a su filtrado humano; por tanto las leyes científicas sólo son válidas para los casos en que la experiencia ha probado su certeza. La sustancia material o espiritual no existe. Es el fenomenismo y agnosticismo absoluto.

Hume influyó en Kant y es inspirador de Adam Smith y de los economistas liberales clásicos.

